Philosophie und Leben

7. JAHRGANG + 9. HEFT + SEPTEMBER 1931

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Die Freiheit des menschlichen Wollens

Von *Hans Reiner*

Die sich um die menschliche Freiheit schlingende Problematik war in der vergangenen Geistesepoche beherrscht von zwei Grundmotiven. Das eine war die Idee eines streng einheitlichen und geschlossenen Kausalzusammenhanges allen Weltgeschehens, eines Zusammenhanges also, den man sich als das rein „naturhafte" *und* das geistige Geschehen umschließend dachte, und der daher die Möglichkeit einer eigentlichen Freiheit des Menschen auszuschließen schien. Dieses eine Hauptmotiv bisheriger Freiheitsproblematik ist heute in voller Auflösung begriffen. Schon seit Beginn unseres Jahrhunderts hatte die neu aufblühende Philosophie des Geistes — unter bahnbrechendem Einfluß vor allem der *Phänomenologie* — den *absoluten* Anspruch der Kausalitätsidee mehr und mehr auf das Gebiet der „äußeren" Naturdinge zurückgedrängt. Die Entwicklung der theoretischen Physik im letzten Jahrzehnt aber brachte selbst für dieses Gebiet den ausdrücklichen Verzicht auf die Statuierung eines geschlossenen Zusammenhanges unter exakten Gesetzen. So wurde von hier aus die Bahn frei für eine Wiederaufnahme des Problems der menschlichen Freiheit. Die Möglichkeit schien gegeben, die unmittelbare Aussage unseres Bewußtseins, wonach wir uns in Freiheit selbst bestimmen können, wieder in ihr Recht einzusetzen.

Allein eben von der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins hatte auch ein zweites Grundmotiv der bisherigen Freiheitsproblematik seinen Ausgang genommen und hatte, auf ihr aufbauend und weiterargumentierend, gerade unsere völlige *Unfreiheit* aufzeigen zu können geglaubt. Es war folgender Gedankengang, der, wenngleich er nicht die überragende Bedeutung der Kausalitätsidee erlangte, doch seit *Schopenhauer* in den mannigfaltigsten Variationen immer wieder vorgetragen, wesentlich dazu beitrug, daß man sich bei der einfachen Aussage des Freiheitsbewußtseins nicht beruhigen konnte. „Ich bin frei", heißt, so sagte man, „ich kann *tun*, was ich *will*." Soll aber diese Freiheit mehr sein als eben bloß eine Freiheit des *Tuns*, soll auch mein *Wollen* frei sein, so heißt dies: ich muß auch *wollen* können,

was ich will; d. h. ich muß mein Wollen selbst wieder noch durch ein *anderes* Wollen bestimmen können. Indes ist nun aber auch wieder dieses zweite Wollen, das das erste (und dadurch mittelbar auch wieder das Tun) bestimmt, nicht frei, wenn ich es nicht in einem *dritten* Wollen seinerseits herbeiführe, und dieses dritte verlangt ein viertes usw. Da dieser Rückgang ins Unendliche ebensosehr den psychischen *Tatsachen*, wie überhaupt aller *Möglichkeit* widerspreche, so sei eine Freiheit unseres *Willens* ein offenbares Unding. Vielmehr entstehe unser Wollen mit Notwendigkeit — und hier spielte wieder der *zuerst* erwähnte Gedankenkomplex hinein — aus den uns bewegenden Willens*motiven*. Unterstützt wurde die Annahme solcher Gedankengänge gerade bei besinnlicheren, nicht oberflächlichen Geistern leicht durch mancherlei, was sich bei Selbstbeobachtung immer wieder aufdrängt; durch die Tatsache, daß wir bei gegebenem Charakter und gegebener Situation tatsächlich fest mit ganz bestimmten Willensentscheidungen der Menschen rechnen (man denke etwa an das, was uns unter dem Begriff der Zuverlässigkeit vorschwebt); durch Beobachtung der unleugbaren Abhängigkeit der Entwicklung jedes Menschen von seiner Umwelt, sowie durch manche andere Gründe.

Gegenüber dieser Antinomie auf dem Felde des Bewußtseins selbst war nun bisher eine klare Lösung nicht gefunden worden. Was die Verteidiger der Freiheit vorzubringen wußten, blieb meist zu allgemein und wurde dem Tatsächlichen, das ihre Leugner (die „Deterministen") trotz aller einseitigen Überspannung ihrer Argumente doch richtig gesehen hatten, zu wenig gerecht, als daß die Frage hätte endgültig zur Ruhe kommen können. Indes hat die phänomenologische Forschungsmethode neuerdings Mittel an die Hand gegeben, um zu einer Lösung vorzustoßen, die bei strengster Exaktheit der Beweisführung und des Tatsachenaufweises geradezu eine *Synthese* der beiden widerstreitenden Interpretationen des Bewußtseinstatbestandes ermöglicht. Es soll im folgenden versucht werden, diese Lösung so knapp wie möglich darzulegen, indem wir nur die hierzu unbedingt erforderlichen Tatsachen in vorwiegend *positiver* Beschreibung herausarbeiten. Auf alles mehr der wissenschaftlichen Sicherung und Abgrenzung Dienende dagegen sei verzichtet[1]).

---

[1]) Eine eingehendere wissenschaftliche Sicherstellung der hier dargelegten Lösung hat der Verfasser zu geben versucht in seinem Buch „*Freiheit, Wollen und Aktivität*. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit." Halle, 1927. Von den dort gegebenen Hinweisen auf herangezogene weitere Literatur sei hier nur der auf die Hauptschriften *Husserls* („Logische Untersuchungen" und „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie") noch angeführt, in denen die methodischen Grundlagen für die hier dargelegte Lösung des Problems enthalten sind.

Um auf die tatsächlich entscheidende Frage, ob und in welchem Sinne etwa wir auch noch unser Wollen wollen können, eine klare, sachgemäße Antwort zu finden, müssen wir zwei Voruntersuchungen anstellen[1]). Die erste geht dahin, zunächst einmal festzustellen, wie denn überhaupt unsere Bewußtseinsakte auftreten; d. h. in welcher Weise des Verbundenseins oder Nichtverbundenseins mit den jeweils vorangegangenen Akten sie sich einstellen können. Zweitens muß genauer geklärt werden, was Wollen heißt. Danach erst werden wir feststellen können, wie nun in uns das Wollen auftritt, ob etwa wieder durch ein anderes eigenes Wollen herbeigeführt, oder in welcher anderen Weise.

1. Die vier Grundweisen der inneren Verbindung zwischen menschlichen Bewußtseinsakten

Zur ersten dieser beiden Fragen nun ist folgendes festzustellen: Es gibt vier verschiedene Grundweisen, in denen menschliche Bewußtseinsakte überhaupt im Bewußtsein auftreten können. Die erste davon ist diese: Ein Akt löst den eben vorangegangenen gänzlich unvermittelt ab, indem er einfach an dessen Stelle tritt, bevor ich auch nur dazu komme, irgendwie mit meinem Willen in diesen Vorgang hemmend oder fördernd einzugreifen. Zum Beispiel: Ich sitze mit meiner Arbeit beschäftigt am Schreibtisch. Plötzlich ertönt draußen auf der Straße ein lauter Knall! Dies heißt hinsichtlich meiner Bewußtseinssituation: Statt bei dem Gegenstand meiner Beschäftigung bin ich nun plötzlich und gänzlich unvermittelt in meinem Bewußtsein dem Knall auf der Straße zugewandt. Der eine Akt löst den anderen ab, bevor ich dazu komme, den zweiten zu wollen oder nicht zu wollen. Ich kann nun wohl nach dieser Ablenkung meine Gedanken sofort wieder zu meiner Arbeit zurückwenden. Aber an der eigenartigen Tatsache (auf die es hier allein ankommt), daß der Akt des Hörens des Knalls zunächst gänzlich unvermittelt und unwillentlich eintritt, ändert dies nichts.

Die zweite Grundmöglichkeit ist folgende: Das Beschäftigtsein mit irgendeinem Gegenstande, der „Gedanke an" ihn weckt (in der Weise der sogenannten Assoziation) den Gedanken an einen anderen Gegenstand, der in irgendeinem Zusammenhang mit dem ersten steht. Oder aber auch: Er weckt ein bestimmtes Gefühl. Beispiele: Der Anblick eines Buches erinnert mich an den, der es mir schenkte; die Erzählung eines Freundes von einer Reise weckt in mir den Plan zu einer

[1]) Gegenüber der nicht ganz vermeidbaren „Trockenheit" dieser Voruntersuchungen werden die danach folgenden Abschnitte sich wieder mehr in fühlbarer Nähe der Problematik des Lebens selbst halten.

ähnlichen; die Erinnerung an eine früher begangene Torheit weckt von neuem Ärger und Unbehagen. Der Unterschied gegenüber dem ersten Fall ist hier der, daß von dem einen Akt zum anderen ein sozusagen gleitender Übergang stattfindet, daß beide Akte in einer sinnhaften inneren Verbindung miteinander stehen. Gemeinsam ist dem Fall „2" mit dem Fall „1" jedoch, daß auch hier kein Eingreifen eines Willensaktes, keine den kommenden Akt vorausbestimmende Willensentscheidung vorliegt. Vielmehr reihen sich in beiden Fällen die Akte „ganz von selbst" in mir aneinander und ich nehme sie, in ihrem Vollzug lebend, hin, ohne auch andererseits mich zu ihnen gezwungen zu fühlen.

Die gemeinsame Eigenart dieser beiden Fälle wird sofort noch klarer, wenn wir nun zur Beschreibung der dritten und vierten Möglichkeit übergehen, die beide gegenüber den zwei eben beschriebenen Fällen auch wieder enger zusammengehören. Die dritte Möglichkeit zunächst ist diese: Ich richte mich in meinem Bewußtsein auf einen eigenen kommenden Akt, indem ich diesen als von mir zu verwirklichend vorstelle und mich um diese Verwirklichung bemühe. Beispiel: Beim Briefschreiben überlege ich, wie ich den nächsten Satz schreiben soll, sei es, daß mir dessen Inhalt schon irgendwie vorschwebt, und ich hauptsächlich nach der Formulierung suche, sei es, daß ich überhaupt noch nicht recht weiß, was ich schreiben will. In jedem Falle stelle ich mir den Gehalt des kommenden Satzes und damit zugleich in gewisser Weise das Denken dieses Gehaltes vorgängig vor; aber so, daß dies vorausschauende Vorstellen noch irgendwie leer und unerfüllt ist, und ich nun nach einer Erfüllung durch den Einfall einer konkreten Formulierung des Satzes in einem darauffolgenden Akt strebe. Ein anderes Beispiel: Ich bemühe mich, ein bestimmtes Gefühl in mir wachzurufen, etwa ein solches der Verehrung oder der Liebe zu einem Blutsverwandten, da ich ein solches Gefühl hegen zu sollen glaube.

Charakteristisch für diese dritte Grundmöglichkeit ist also einerseits das Sich-Richten auf einen eigenen kommenden Akt, und zwar nicht bloß im Sinne eines Betrachtens und Herankommenlassens, sondern ein sich willentlich um ihn Bemühen. Dies aber nun doch nicht so, daß ich den kommenden Akt einfach durch einen Machtspruch ins Spiel setzte und dies überhaupt könnte, sondern so, daß ich noch davon abhängig bin, ob dieser Akt mir „gegeben", mir zuteil wird oder nicht.

Damit haben wir abgrenzend auch schon den vierten Fall berührt. Hier ist die Verbindung zweier Akte so, daß ich in dem vorangehenden den kommenden frei als einen solchen bestimme, den ich zum Auftreten bringen, ins Spiel setzen werde. Und dies freie Bestimmen eines Aktes als von mir ins Spiel zu setzenden vollziehe ich auf Grund der

Tatsache, daß ich dies gegenüber gewissen Akten vermöge einer ursprünglichen menschlichen Fähigkeit kann. Zum Beispiel: Ich entschließe mich zu einem Spaziergang und führe darauf den Spaziergang auch aus. Oder: Ich entschließe mich, eine bestimmte Berechnung auszuführen (deren Ausführungsweise ich beherrsche) und tue dies dann.

Das Gemeinsame des dritten und vierten Falles ist also das voraussehende und vorausbestimmende Sich-Richten auf einen eigenen kommenden Akt, das Gemeinsame des ersten und zweiten dagegen das Eintreten des neuen Aktes ohne eine solche Intention auf ihn, das An-Mich-Herankommenlassen dessen, was da kommen will. Wir können den Fall drei und vier als „Sphäre der Freiheit" in einem vorläufigen Sinn, oder als die der „willentlichen Aktivität" bezeichnen; die beiden ersten Fälle dagegen wollen wir unter dem Titel der „vorfreien Sphäre" zusammenfassen. Zu bemerken ist hinsichtlich der letzteren (weshalb wir die sich hier nahelegende Bezeichnung „Passivität" nicht in allen Fällen brauchen können), daß zur vorfreien Sphäre prinzipiell auch die rein triebhaft verlaufenden Akte vitaler Bewegung gerechnet werden müssen. So etwa das Atmen in der gewöhnlichen Vollzugsweise, in der es nicht beachtet wird; ferner Akte wie Augenzwinkern, Gähnen, Sichstrecken und viele ähnliche „unwillkürliche" Bewegungen der Gliedmaßen.

Wichtig ist nun noch, das Verhältnis dieser Verbindungsweisen der Akte zu den in der Psychologie gewöhnlich unterschiedenen Akt-Arten (Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle usw.) klarzustellen. Die genaue Darlegung dieses Verhältnisses ist ziemlich kompliziert. Hier genüge die Feststellung, daß alle Akte, die in der „vorfreien Sphäre" auftreten, auch durch willentliche Aktivität herbeigeführt werden können; allerdings nur zum Teil gänzlich willkürlich in der Weise des Fall „4". Die übrigen können nur willentlich erstrebt werden, unterstehen somit unserem Willen in der Art des Falles „3". So können also z. B. viele triebhafte (und als solche in der „vorfreien Sphäre" sich abspielende) Bewegungen ebensogut auch rein willkürlich herbeigeführt werden; und um die übrigen, die wir nicht so beherrschen, können wir uns wenigstens strebend bemühen. (Ein bestimmtes Gefühl z. B., ebenso wie ein Einfall eines bestimmten Gedankens, kann ganz von selbst kommen, kann aber auch durch vorangehende Willensbemühung veranlaßt werden.) Die Aussichten solchen Bemühens auf Erfolg sind allerdings sehr verschieden. Es gibt hier Abstufungen, die von fast völliger Aussichtslosigkeit einerseits bis dicht an die völlige Sicherheit des Erfolges im Sinne unseres vierten Falles auf der anderen Seite heranreichen.

Es bestehen also allgemeine und strenge Gesetze darüber, wie weit und in welcher Weise der Mensch überhaupt seine eigenen Akte beherrschen kann. Diese umgrenzen das, was wir als seinen Machtbereich bezeichnen können. Erst innerhalb dieser allgemeinen Gesetze wird durch Anlage, Übung, Vernachlässigung usw. noch ein Spielraum möglicher Verschiedenheiten bei den einzelnen Menschen gebildet. Soweit wir nun unsere Akte völlig (also in der Weise des Falles „4") beherrschen, können wir zur besseren Unterscheidung von unserem „absoluten" Machtbereich sprechen; soweit dagegen nur ein strebendes Bemühen um die kommenden Akte möglich ist, ein „etwas für ihr Eintreten tun", wollen wir die Bezeichnung „profektiver Machtbereich" wählen; (lateinisch proficere = etwas dazu tun). Bemerkt sei hier noch, daß zur Umgrenzung unseres Machtbereiches nicht nur die Feststellung der positiven Möglichkeiten gehört, wie weit wir Akte herbeizuführen imstande sind, sondern auch die der negativen Möglichkeiten, bestehende Akte außer Spiel zu setzen, oder als möglich vorausgesehene zu unterlassen oder an ihrem Eintreten zu verhindern.

2. Was heißt Wollen?

Die Beschreibung des dritten und vierten Falles der möglichen inneren Verbindungsweisen unserer Akte gibt uns bereits eine Beschreibung des Wollens und zugleich eine Unterscheidung innerhalb desselben an die Hand. Der Akt, in dem ich mich auf den kommenden, ihn vorausbestimmend, richte, ist nämlich offenbar ein Akt des Wollens. Dieser Akt ist aber im Fall „3" und im Fall „4" verschieden. Im Falle „4" haben wir die bisher am meisten, ja oft allein zur Beachtung gelangte Art des Wollens: Den Entschluß. Ein Wollen im Sinne des Entschlusses ist nur möglich im Hinblick auf Akte, die unserem „absoluten Machtbereich" unterstehen. Gegenüber den Akten dagegen, die nur zu unserem „profektiven" Machtbereich gehören, gibt es keinen Entschluß, sondern nur ein sich darum Bemühen, ein danach Streben.

Im Gegensatz zu Streben und Entschluß, die beide der voraussehenden Bestimmung der eigenen kommenden Akte dienen, gibt es aber nun noch ein Wollen in einem anderen Sinn: das Wollen, daß etwas sei, den Wunsch. Beispiele: Ich will, ich „möchte", ich wünsche, daß es keinen Krieg mehr gebe; oder: daß jenes alte Gebäude nicht Verkehrsbedürfnissen zum Opfer falle; aber auch: ich „möchte" spazierengehen (kann es aber vielleicht nicht, weil ich noch eine dringende Arbeit zu erledigen habe, und entschließe mich infolgedessen auch noch nicht dazu).

Wir bezeichnen dieses Wollen im Sinne des „ich möchte“ als „Willensstellungnahme“, da das Wort Wunsch nicht immer ganz trifft. Das unterscheidend Kennzeichnende solchen Wollens gegenüber Entschluß und Streben ist dies, daß dabei noch kein änderndes, bestimmendes, praktisches Eingreifen in meine eigenen künftigen Akte, in mein eigenes Leben vorliegt. Ja, oft wird an die Möglichkeit solchen Eingreifens in der Willensstellungnahme noch gar nicht gedacht, da ihr Gegenstand oft nicht ein Akt, sondern ein Sachverhalt ist. Doch sind solche Stellungnahmen deswegen nichts weniger als rein theoretische Verhaltungen. Vielmehr sind sie stets irgendwie gefühlsbetont (ja, sie fallen ihrem Wesen nach zugleich in die Aktgattung der Gefühle und der Willensakte). Begeisterung über etwas, Entrüstung, Freude, Trauer, Ärger über etwas usw., enthalten stets zugleich Willensstellungnahmen zu ihrem „Worüber“ und jede Willensstellungnahme enthält umgekehrt auch ein derartiges Gefühl. Das „Worüber“ einer derartigen Stellungnahme, ihr „Gegenstand“ als solcher, pflegt den rein theoretischen Gegenständlichkeiten als „Wert“ (bzw. als ein mit einem Wert behaftetes „Gut“) gegenübergestellt zu werden.

3. Die Freiheit des Entschlusses und der Tätigkeit.

Der Ablauf willentlicher Akte geht nun, wie sich aufzeigen und einsehen läßt, wesensmäßig und notwendig immer in folgender Weise vor sich: Zuerst tritt in mir eine Willensstellungnahme auf, die mir irgendein Ziel (sei es einen Sachverhalt, sei es einen eigenen Akt) selbst als sein sollend, als erwünscht erscheinen läßt. D. h. ich „möchte“ in und vermöge dieser Willensstellungnahme, daß dies so Gewollte sei. Dazu muß dann weiter, wenn es zu einem willentlichen Akt soll kommen können, das Bewußtsein treten, daß ich in eigener Tätigkeit oder durch solche die Erreichung dieses Zieles irgendwie unmittelbar oder mittelbar herbeiführen (oder doch etwas dazu tun) kann. Solches Bewußtsein eines bestimmten und konkreten Könnens liegt nun, je nach der Art des Erwünschten, verschieden nahe. Ist das Erwünschte ein eigener Akt, der meinem absoluten Machtbereich untersteht (also beispielsweise Spazierengehen), so ist das Bewußtsein, daß ich dies auch kann, mit der Willensstellungnahme selbst schon ohne weiteres mitgegeben. Bezieht sich der Wunsch auf einen Akt, der nur meinem „profektiven“ Machtbereich untersteht, so liegt das entsprechende Bewußtsein des Etwas-für-sein-Eintreten-tun-Könnens ebenfalls noch nahe, ist aber doch nicht mehr ohne weiteres und immer gleich mitgegeben. Ist der Gegenstand meines Wunsches dagegen ein Sachverhalt, der außerhalb des Bereiches meiner möglichen Akte überhaupt liegt, so muß nun, soll es zu einer Tätigkeit meinerseits kommen,

erst eine Wendung meines Bewußtseinsblicks eintreten; es muß mir die Möglichkeit eines eigenen Aktes einfallen, durch den ich den gewünschten Sachverhalt herbeiführen könnte. Diese Blickwendung liegt freilich in Fällen, die sich im Leben typisch wiederholen, also vermöge der allgemeinen „Lebenserfahrung", oft ebenfalls so nahe, daß mir schon fast oder völlig zugleich mit dem Wunsch auch eine Möglichkeit einfällt, ihn durch einen dazu geeigneten eigenen Akt zur Erfüllung zu bringen. In anderen Fällen dagegen sind mir solche Möglichkeiten nicht bekannt oder fallen mir doch nicht gleich ein, sondern müssen erst erdacht werden.

Ist nun also auf eine dieser Weisen die Möglichkeit der Herbeiführung von etwas Erwünschtem in oder durch einen eigenen Akt in das Blickfeld meines Bewußtseins getreten, so steht es nun laut Aussage meines Freiheitsbewußtseins in meiner Macht, mich zu diesem Akt zu entschließen und ihn dann auszuführen; bzw. wenn er nur meinem „profektiven" Machtbereich untersteht, ihn wenigstens zu erstreben; denn in diesem letzteren Falle untersteht wenigstens dieser Akt des Strebens seinerseits meinem „absoluten" Machtbereich, während der Erfolg des Strebens, der erstrebte Akt, stets ein passives, nicht von meiner Willkür abhängiges Moment enthält. Wir wollen im folgenden die Möglichkeit des Strebens (den „profektiven" Machtbereich) der Einfachheit halber zunächst außer acht lassen und uns nur unserer Freiheit zu willentlicher Tätigkeit im vollen Sinne zuwenden, wie sie durch den Entschluß herbeigeführt wird.

Wir sahen, daß der Entschluß ermöglicht wird durch eine ihm vorangegangene Willensstellungnahme und ein dazu gekommenes Bewußtsein, das in ihr Gewollte herbeiführen zu können. Fragen wir nun, in welcher der oben festgestellten vier Grundweisen denn die Willensstellungnahme auftritt, so zeigt sich: Gewöhnlich entsteht sie offenbar in mir zunächst „von selbst", sei es aus Anlaß einer Wahrnehmung, sei es durch irgendeine Vorstellung assoziativ geweckt. Ehe ich mich versehe, lebt aus derartigem Anlaß ein Akt wie Freude, Hoffnung, Begeisterung, Ärger usw., der zugleich jeweils irgendeine Willensstellungnahme in sich schließt, in mir auf. Ferner wird mir daran anschließend (oder zugleich damit) das Bewußtsein des konkreten „ich kann" offenbar ebenfalls durch assoziative Weckung gegeben. Und erst das Zusammenkommen dieser beiden „passiven", nicht wieder durch einen vorangegangenen Willensakt bestimmten[1]) Voraussetzungen ermöglicht es, daß ich mich nun so oder so entscheide.

---

[1]) Allerdings besteht für uns die Möglichkeit, daß wir solche Willensstellungnahmen — wie jeder Art passive Akte — noch ihrerseits wieder erstreben, oder aber auch, daß wir uns bemühen, in uns bereits aufgetauchte Willensstellungnahmen wieder zu unterdrücken. Es sei nochmals bemerkt, daß wir diese für unser Problem

Bei diesem Punkt nun, beim Entschluß, scheint dagegen allerdings offensichtlich meine freie Selbstbestimmung einzusetzen; und somit scheint Freiheit des Wollens genauer als Freiheit des Entschlusses gefaßt werden zu müssen. An dem Schopenhauerschen Argument aber erweist sich danach soviel als richtig: Kein Entschluß kann aus dem Leeren heraus gefaßt werden, sondern es muß mir allerdings ein Akt des Wollens zunächst (durch Passivität) gegeben sein, der mir erst einmal ein Ziel vorgibt, so daß ich mich zu seiner Herbeiführung entschließen kann. Aber dieser mir gegebene Akt des Wollens ist selbst nicht ein Entschluß, sondern eine Willensstellungnahme, ein Wunsch! Ferner muß mir mit diesem Wunsch zugleich irgendwie ein Bewußtsein gegeben sein, ihn durch einen eigenen Akt zur Erfüllung bringen zu können. Sind diese beiden Bedingungen aber gegeben, so habe ich nun die Freiheit des Entschlusses und seiner Ausführung.

Für den Begriff der Freiheit ergibt sich aus diesen Feststellungen folgendes: Frei sein heißt gar nicht nur: „Tun können, was ich will", im Sinne von: das ausführen können, wozu ich mich durch einen vorangegangenen Entschluß schon bestimmt habe; sondern es heißt: Mich selbst, meine Akte bestimmen können auf Grund eines vorangegangenen Sehens dieser Möglichkeit, eines Bewußtseins dieses Könnens. Nicht „Können, was ich will" (d. h. wozu ich entschlossen bin), sondern Können überhaupt, mich selbst bestimmen Können ist der allgemeine und primäre Sinn von Freiheit! Was vorangehen muß, ist nicht wieder ein Wollen (als Entschluß), sondern ein Sehen eines Zieles und der Möglichkeit seiner Herbeiführung, ein Bewußtsein des Könnens. In diesem Bewußtsein wird alles Können im Sinne bloßer Fähigkeit erst eigentlich wirkliches, aktuelles Können! Dieses Bewußtsein nun ist konkret jeweils gegeben im Anschluß an die Willensstellungnahme, die dem Entschluß vorangeht. Das so Gekonnte aber (weil als gekonnt Gesehene) ist nicht nur die mögliche Tätigkeit, sondern der Entschluß gehört selbst auch mit dazu! Denn auch, daß ich den Entschluß fassen kann, sehe ich zugleich mit voraus, wenn ich voraussehe, daß ich eine Tätigkeit ausführen kann. Somit ist nicht nur meine Tätigkeit frei, sondern auch mein Wollen (als Entschluß verstanden)! (Forts. folgt.)

---

prinzipiell natürlich bedeutsamen Möglichkeiten hier absichtlich noch außer acht lassen. Statt dessen berücksichtigen wir zunächst nur die (zahlreichen) Fälle, wo die eine Tätigkeit einleitende Willensstellungnahme tatsächlich rein assoziativ eintritt und der thematische Blick unseres Bewußtseins nur auf dem Gegenstand der Willensstellungnahme, dem „Erwünschten" liegenbleibt, ohne eine Reflexion auf den Akt der Willensstellungnahme selbst.

Insektenstaat und kommunistischer Staat

Von Rudolf Leinen

Es handelt sich um das berühmte Buch: Das Leben der Termiten. Als gewissenhafter und kritischer Berichterstatter stellt Maeterlinck das von den Forschern gebotene Material zusammen und entwirft von diesen seltsamen Insektenstaaten mit Meisterhand ein lebendiges Bild. An die Betrachtung dieses Bildes knüpft der Denker und Philosoph Maeterlinck geistreiche und tiefsinnige Reflexionen, und ihnen hauptsächlich verdankt das Buch seine Berühmtheit. Aber es darf bei aller Bewunderung nicht verschwiegen werden, daß Maeterlinck u. a. auch Anschauungen entwickelt, die sich als anthropomorphistische Irrtümer erweisen. Wenn hier aus dem reichen Inhalt gerade diese Irrtümer hervorgezogen werden, so hat das darin seinen Grund, daß sie in engster Beziehung zu dem jetzt sehr aktuellen Thema Kommunismus stehen.

Die beiden grundlegenden Feststellungen über das Wesen des Insektenstaates sind richtig: Der Insektenstaat ist als Gegenstück zu dem Zellenstaat des tierischen Körpers trotz der Vielheit seiner Glieder zu betrachten als ein Individuum; alle Glieder zusammen bilden also eine Zweckeinheit. Die anthropomorphistischen Irrtümer entstehen dadurch, daß Maeterlinck es versäumt, aus diesen wichtigen Erkenntnissen die richtigen Folgerungen über das Wesen des Staateninsektes zu ziehen.

Die richtigen Folgerungen aber sind diese: Alle Glieder arbeiten für denselben Zweck, nämlich für die Daseinsförderung des Ganzen (und dessen Fortpflanzung in neuen Staatsindividuen), keines arbeitet für einen Sonderzweck, keines hat ein Sonderinteresse. Also auch das, was das einzelne Tier für die eigene Erhaltung tut, zielt nur auf den Endzweck der Erhaltung des Ganzen, die eigene Erhaltung ist nicht Selbst- und Endzweck. Wenn wir nun behaupten, daß das Staateninsekt bei Maeterlinck unversehens immer wieder menschliche Wesenszüge annimmt, müssen wir, ehe wir dafür Beweise beibringen, uns klarmachen, wie sich das Wesen des Menschen von dem des Staateninsektes in seinem Verhältnis zu dem übergeordneten Ganzen unterscheidet.

Ganz unähnlich ist der Mensch dem Staateninsekt in dieser Hinsicht nicht, denn auch im Menschen, in jedem normalen Kulturmenschen wenigstens, gibt es eine Willensrichtung, für die die Förderung des Ganzen, dem er sich zurechnet, also etwa des Staates, des Vaterlandes, Endzweck ist, so daß er ohne Anspruch und Aussicht auf Entschädigung ihm zu dienen, ja sogar das Leben hinzugeben vermag. Während aber

das Staateninsekt in dieser Weise im Staate ganz aufgeht und nichts in ihm gegen dieses Aufgehen Einspruch erhebt, gibt es im Menschen neben jenem „Willen zum Ganzen“ (so kann man diese Willensrichtung beim Menschen nennen, gewöhnlich heißt sie die ideale, in ihr wurzelt auch der Altruismus) eine andere meist viel stärkere, für die nicht das Wohl des Ganzen, sondern das eigene Ziel und Zweck ist. Das Verhältnis zum Ganzen ist also nicht wie beim Staateninsekt ein eindeutiges, derselbe Mensch gehört auf zwei Arten zum Staate: erstens so, daß die Förderung des Staates, zweitens so, daß die eigene Erhaltung Endzweck ist. In letzterer Hinsicht dient er also dem Staate nur aus „persönlichem Interesse“, der Staat ist insofern eine Gesellschaft auf Gegenseitigkeit, und die egoistische Willensrichtung erhebt im einzelnen Bürger nicht nur Einspruch gegen die „selbstlose“ Hingabe an den Staat, sie verführt ihn sogar oft dazu, die Gegenseitigkeit zu verletzen und den Staat auszubeuten.

Die Tragik des menschlichen Staatslebens, die wir auf Schritt und Tritt und überall beobachten, ist also begründet in dem tragischen Zwiespalt im Willen, oder sagen wir in der Seele des Menschen, während es in der Seele des Staateninsektes und also auch im Insektenstaat diese Tragik nicht gibt. So sind denn auch die beiden Arten von Staatswesen in einem wichtigen Punkte sehr verschieden. Daraus, daß der Menschenstaat nicht wie der Insektenstaat nur ein Individuum und eine Zweckeinheit, sondern zugleich eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit ist, folgt, daß er eine Regierung braucht, die die Leistungen für den Staat bestimmt und erzwingt, sie ihrer Bestimmung zuführt; der Insektenstaat hingegen kommt, weil ja alle Glieder kein anderes Interesse als das des Staates kennen, ohne befehlende Regierung aus, es bedarf nur fortwährender Verständigung darüber, was das Wohl des Staates erfordert. Wenn Maeterlinck in dem Kapitel la puissance occulte nach der Regierung des Insektenstaates forscht, so ist das natürlich verlorene Mühe, keine andere Macht regiert den Staat als der gleichmäßig nur auf das Wohl des Ganzen gerichtete Wille aller Glieder. Nun die Beispiele:

Es ist ganz anthropomorphistisch gedacht, wenn Maeterlinck den Fall setzt, daß ein Termitenarbeiter die Arbeit verweigert oder ein Soldat den Kampf, und meint, Hungertod oder Hinrichtung sei die Strafe. Im Menschenstaat ist eine solche Auflehnung möglich, im Insektenstaat ist sie nicht denkbar, das Staateninsekt kann überhaupt nicht anders als dem Staat dienen. Anthropomorphistisch ist auch die Meinung, die Termiten unterlägen steter Aufsicht, und die Biene sei insofern glücklicher, als sie wenigstens außerhalb des Stockes eines „Schimmers von Unabhängigkeit“ genieße. Eine Aufsicht gibt es im Insektenstaat ebenso-

wenig wie eine Regierung, nur aus innerm Drang verrichtet das Staateninsekt, die Termite wie die Biene, ihre Arbeit, und wenn Anweisungen ergehen, sind es nicht Befehle, sondern Mitteilungen über die Lage des Staates und Verständigungsmaßnahmen. Noch deutlicher wird der Anthropomorphismus, wenn Maeterlinck die Staateninsekten mit Karmelitern und Trappisten vergleicht und findet, daß sie einer noch viel strengeren Ordensregel unterliegen. Die Ordensleute haben mit dem Gelübde des Gehorsams und der Armut (das schwierige und wichtige Kapitel Fortpflanzung und Geschlechtsleben kann hier nicht behandelt werden) ein wirkliches Opfer gebracht, das Staateninsekt hat aber überhaupt keinen eigenen, d. h. hier: auf das eigene Wohl als Endzweck gerichteten Willen, den es aufopfern müßte, es ist nichts als Staatswille. Der Ausdruck soumission volontaire (freiwillige Unterordnung) paßt für die Ordensleute, die ihre egoistische Willensrichtung besiegen müssen, er paßt aber nicht auf das Staateninsekt, es braucht sich nicht zu unterwerfen, weil es von vornherein nichts ist als Staat.

Das sind nur Einzelheiten, aber sie können es uns, besonders das letzte Beispiel, erklärlich machen, warum Maeterlinck die Staateninsekten und besonders die Termiten für unglückliche Geschöpfe hält. Er denkt sich als Mensch, mit seiner menschlichen, in sich zwiespältigen Seele in die Lage des Staateninsektes hinein und fühlt sich darin natürlich beengt, zu Opfern genötigt, seiner Freiheit beraubt, während doch das Staateninsekt als in sich durchaus einheitliches, im Staate ganz aufgehendes Wesen von Opfern, auch von freiwilligen, anderseits aber auch von Unfreiheit und Zwang nichts weiß, nichts fühlt. Wer sich mit dem Wesen des Insektenstaates und seiner Bürger befaßt, muß seine menschlichen Vorstellungen von Freiheit und Unfreiheit beiseitelassen. Er darf diese Wesen nicht darum für unglücklich halten, weil sie nur der Gemeinschaft dienen. Das Leben bringt auch ihnen Freude und Leid, aber die Quelle, aus der sie fließen, ist ausschließlich das Wohl und Wehe des Ganzen. Es ist auch ein anthropomorphistisches Mißverständnis, wenn Maeterlinck von einer cruauté (Grausamkeit) collective im Insektenstaate (und in unserm Körper!) spricht. Der Ausdruck paßt aber für vieles, was uns die Zeitungen jeden Tag aus Rußland berichten. Und damit kommen wir zu dem wichtigsten Punkte.

Daß Maeterlinck vor dem Leben der Staateninsekten ein wahres Grauen empfindet, erklärt sich nicht allein aus den anthropomorphistischen Irrtümern an sich. Hätte er das Werk zehn Jahre früher verfaßt, es wäre gewiß nicht zu einem „Buch des Grauens" geworden (so betitelt A. Fr. Binz sein Referat). Er hätte den Insektenstaat dann noch nicht eine Sowjetrepublik nennen können. Dieses Wort schon verrät uns die tiefere Ursache seines Grauens. Er findet im Insekten-

staat das wieder, was er an Rußland verabscheut: er sieht in ihm einen kommunistischen Staat! Das ist er nun wirklich, ist es in einem Maße, das über unsere Begriffe von Kommunismus weit hinausgeht! Trotzdem ist es eine Verirrung, wenn man, weil im Hintergrunde Moskau steht und schreckt, Grauen auch vor dem Insektenstaat empfindet. Während nämlich der russische Kommunismus der Natur des Menschen Gewalt antut und die ihm Ausgelieferten hartem Zwang unterwirft, ist der des Insektenstaates selbstverständliche Lebensform, und es gibt dort keine Spur von Zwang. Und wenn Maeterlinck im Insektenstaat die künftige Lebensform der Menschheit vorgebildet sieht und sich über diese Aussicht entsetzt, so gilt sein Grauen eigentlich dem russischen Zwangssystem, also einem naturwidrigen Kommunismus, und nicht dem natürlichen des Insektenstaates, den er in anthropomorphistischer Befangenheit verkennt. Jener übt auf die produktiven Kräfte eine lähmende Wirkung aus, der natürliche Kommunismus hingegen verleiht den betreffenden Tierarten, weil in der straffen Gemeinschaft alle Kräfte in einem Punkte kulminieren, eine viel größere Daseinsstärke. Für den extremen Individualisten Maeterlinck freilich zählt dieser Gewinn überhaupt nicht. Er sagt ausdrücklich, die fürchterliche Tyrannei (die es aber im Insektenstaat gar nicht gibt!) bringe bei den Menschen wenigstens Einzelnen Vorteil, *hier aber nütze sie niemand*. Darüber hier zu richten, ist zwecklos, aber wir bemerken, daß das Staateninsekt für ihn, und das klingt wieder sehr anthropomorphistisch, ein Jemand ist.

Für uns aber stellt sich hier die Frage, ob jemals der Kommunismus, wie Maeterlinck meint, die allgemeine Lebens- und Gesellschaftsform der Menschheit sein wird. Er könnte es sein, ohne Zwang, wenn es gelänge, den Staat so einzurichten, daß trotz des Umwegs über die ausschließliche Arbeit für die Gemeinschaft die oben gekennzeichnete egoistische Willensrichtung, die sich nun einmal nicht fortzaubern läßt, ebensolche Befriedigung fände, als bei einer dem eigenen Wohl direkt dienenden Tätigkeit. Gerade für die Tüchtigen und Fleißigen (und die sich dafür halten) trifft das nicht zu, wenn der Mehrwert, den ihre Arbeit gegenüber der des Untüchtigen und Trägen hat, der Allgemeinheit und nicht ihnen selbst zufließt. Die Folge ist bewußte und noch viel mehr unbewußte „Sabotage". Die Aufgabe ist also unlösbar, und das Wahrscheinliche ist, daß ein Volk, dem der Kollektivismus aufgenötigt wird, wenn nicht gerade verhungert, so doch verkümmert. Hier ist auch auf die *Familie* zu verweisen, die ja auf kommunistischer Grundlage ruht, so daß sie den Kommunisten als Vorbild dient: alle Menschen sollen Brüder und Schwestern sein. Aber welchen Störungen unterliegt der Kommunismus schon hier, bei so einfachen Verhältnissen!

Eine andere Aussicht: Wird sich die Willensbeschaffenheit der Men-

schen so ändern, daß sie nach Erlöschen der egoistischen Richtung der des Staateninsektes gleich ist und auch der Mensch ganz in der Gemeinschaft aufgeht? Dann würde sich der Kommunismus von selbst verwirklichen, aber der Mensch würde im Gegensatz zu dem larvenhaften Staateninsekt, das keine Vorstellung von sich selbst hat und darum kein Ich ist, wenigstens ein geistiges Eigenleben führen. Daß eine Entwicklung nach dieser Richtung hin stattfindet, daß der Mensch immer mehr „kommunismusfähig" wird, darf als sicher gelten; gab es doch eine Zeit, da die egoistische Willensrichtung den noch tierischen Menschen ganz beherrschte. Aber diese Entwicklung wird sich wahrscheinlich auch künftig über große Zeiträume erstrecken und keinesfalls durch Zwang beschleunigt werden. Ferner wird sie ganz gewiß niemals auch nur bis in die Nähe des Staateninsektes führen. Zu dieser Voraussage werden wir uns für berechtigt halten, wenn wir nun doch noch einen Blick auf die Fortpflanzungs- und Geschlechtsverhältnisse im Insektenstaat werfen. Es ist gewiß kein Zufall, sondern eine notwendige Voraussetzung für das völlige Aufgehen im Ganzen, daß in allen Insektenstaaten die Fortpflanzung als ein Zweig der Arbeitsteilung einem einzigen Gliede (der sog. Königin) oder doch nur wenigen obliegt. Und hier eine interessante Parallele: Bei den religiösen Ordensgesellschaften (s. o.!), die ja auch in einer Art kommunistischer Ordnung leben, fällt die Fortpflanzung sogar ganz fort, und sie beziehen ihren Nachwuchs aus der Nichtkommunistenwelt.

Man darf wohl die Behauptung wagen: Kommunistische Einrichtungen mögen sich durchsetzen bei fortschreitender Entwicklung, wie sie eben angedeutet wurde, immer mehr, aber der Kommunismus wird niemals allgemeine und selbstverständliche Lebensform der Menschheit werden. Aber als Ideal wird er der Menschheit stets vorschweben, das beweisen schon die kommunistischen Utopien von Denkern und Dichtern. Auch das grausame Experiment, das das arme russische Volk über sich ergehen lassen muß, ist das Werk verirrter Idealisten.

Zur Geschichtsphilosophie des Marxismus

Nach Hendrik de Man[1])

Der Grundgedanke der von Marx (und Engels) aufgestellten sozialistischen Geschichtsphilosophie, des sogenannten „Historischen Materialismus" ist dieser: die Klasse, die die Produktionsmittel besitzt, herrscht sozial, politisch und auch kulturell. Das „gesellschaftliche Sein" bestimmt das „Bewußtsein", der „materielle Unterbau" den „ideellen Überbau". Die Klasse, die den Apparat der wirtschaftlichen Produktion besitzt, be-

[1]) Vgl. dessen Aufsatz „Die bürgerliche Erbmasse des Sozialismus" in der Zeitschrift „Der Leuchter" (Darmstadt, Reichl), Jahrg. IX, Heft 1, S. 104—123.

herrscht auch den Apparat der Ideen-Produktion für ihre Zwecke und im Interesse ihrer Machtbehauptung. „Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen in der herrschenden Klasse.“

Als Wahrheitsgehalt dieser Theorie ist heute ziemlich allgemein anerkannt, daß Kultur und Gesellschaft eine Ganzheit bilden und daß jede Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine Veränderung der kulturellen bedingt. Aber die viel weitergehende Behauptung, daß die geistige Kultur nichts weiter als eine Widerspiegelung der materiellen Verhältnisse im Kopfe des Menschen, mithin ideologisches Nebenprodukt einer bestimmten Gesellschaftsordnung, einer bestimmten Klassenherrschaft sei, ist nicht beweisbar, ja, kann durch geschichtliche Tatsachen widerlegt werden — am schlagendsten durch die Tatsache der marxistischen Theorie selbst. Denn eben sie, die wahre Ideologie des antibürgerlichen, antikapitalistischen Proletariats, entstammt dem kapitalistischen Bürgertum. Genauer könnte man sagen: aus bürgerlichem „Kultur“gut stammt die Auflehnung gegen die „bürgerliche“ (richtiger: gegen „bourgeoise oder kapitalistische) „Zivilisation“.

Marx sah nur die einfache „Dialektik“ (Gegensätzlichkeit) des Interessenkampfes. Es gibt aber daneben noch — selbständig — die Dialektik des Ideenkampfes. „Der Interessenkampf entsteht aus der wachsenden Spannung zwischen den materiellen Bedürfnissen, die der Kapitalismus mit seinen zivilisatorischen Begleiterscheinungen bei den Massen erweckt, und dem Grad der Befriedigung, die er diesen Bedürfnissen gewährt. Der Ideenkampf entsteht aus dem wachsenden Widerspruch zwischen dem sozialen Vollkommenheitsstreben der treibenden Kräfte bürgerlicher Kulturschöpfung — Christentum, Humanismus, Demokratie — und der sozialen Wirklichkeit des Kapitalismus.“ Das heute in den proletarischen Massen verbreitete Vorurteil, die bürgerliche Kultur sei nur der ideologische Reflex der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, verwechselt die bürgerliche „Kultur“ (im echten Sinne dieses Wortes) mit der „Zivilisation“ der kapitalistischen Bourgeoisie und verengt dadurch viel blindes Ressentiment der Arbeiter gegen alles „Bürgerliche“. Und doch stammt in Wahrheit der ganze moderne Sozialismus — auch der Marxsche — aus Ideen und Wertungen des „bürgerlichen“ Fühlens und Denkens. Dieser Zusammenhang zwischen den grundlegenden Wertschätzungen bürgerlicher Kultur und sozialistischen Denkens läßt sich überzeugend aufweisen an den Ideen, die den Kern des heutigen Sozialismus bilden: Demokratie, Menschlichkeit und Arbeitskultur.

Zugrunde liegt diesen drei Ideen die Wertschätzung, die man als Glaube an die Heiligkeit der Person bezeichnen kann und die in der christlichen Überzeugung von dem unendlichen Wert der Einzelseele und der Gleichheit der Seelen vor Gott wurzelt.

Denn aus der Heiligkeit der Person ergibt sich die Idee der in jeder Person verwirklichten Menschenwürde und damit die Idee der „Menschlichkeit" mit der Würde menschlicher Arbeitsleistung, endlich die Überzeugung, daß es der Menschenwürde widerspreche, daß der Mensch nur Objekt der Beherrschung sei. Daraus aber ergab sich das Streben nach Regierung durch Selbstbestimmung, d. h. das Prinzip der Demokratie, aus dem dann die weiteren Gedanken: das Volk als Ursprung des Staatswillens, Regierung mit Zustimmung der Regierten, Übertragung des Willens auf gewählte Vertreter, keine Besteuerung ohne Verhandlung mit den Besteuerten usw. stammen.

Bei Marx ist leicht erkennbar, wie die politischen Forderungen des Sozialismus entsprungen sind aus Weiterdenken von demokratischen Ideen bis zu Konsequenzen, die das Bürgertum nicht mehr zu ziehen wagte, da es in ihnen eine Gefahr für die eigene soziale Machtstellung witterte. Auch die sozialistischen Ideen der Solidarität und Internationalität entstammen, wie sich geschichtlich beweisen läßt, der Gedankenwelt des bürgerlichen Humanismus.

Zusammenfassend kann somit gesagt werden: Der Marxsche „Historische Materialismus" wird — bei aller Anerkennung seines Wahrheitsgehalts — in seiner Einseitigkeit widerlegt und überwunden durch den Ideengehalt des Marxschen Sozialismus selbst. Dieser Sozialismus ist nichts anderes als Weiterführung des Kampfes für Ziele, die einst dem Bürgertum die Kraft verliehen, eine absterbende Genußkultur der Zeit des Absolutismus und der Adelsherrschaft (des 17. und 18. Jahrhunderts) durch eine ungeheuer lebenskräftige und schöpferische Arbeitskultur zu überwinden.

Ein Philosoph im Kriege

(Fortsetzung aus Heft 7)

Dienstag, den 25. August 1914 (Attert).

Im Garten (wie heute Morgen schon im Zimmer) psalmodieren die Kinder ein Irgendetwas (Gebete für den toten Papst oder den Rosenkranz?) mit heller Stimme, und die aufsichtführende Schwester fällt mit ihrem dunkleren Timbre dazwischen. Es ist dasselbe Läuten mit den Stimmen, das ich zuletzt bei der Karfreitagsandacht in Heidelberg mit Li[1]) beobachtet habe und das überall dazugehört, wo es heilige, d. h. magische Dinge, Vorgänge, Personen gibt. Das Wort hat hier nicht oder wenigstens erst sehr in zweiter Linie die Aufgabe, Sinnvolles zu berichten; es dient nur als Hülse, Röhre oder Resonanzraum, in den sich der Klang der Stimme fortdauernd ergießt, und dieser Klang ist unnatürlich durchgehalten, künstlich gleichförmig gemacht. Wer dem Heiligen naht, heißt das, muß abtun den natürlichen Menschen, in Gedanken, Haltung und Geste, und Stimme und Wort sind nichts anderes als die Geste des Geistes. Den kleinen Kindern ist das alles nicht bewußt, aber wenn diese magische Auffassung des Heiligen bewußt wird, dann haben wir das Hieratische. So neulich beim Auszug des Landwehrbataillons, als Pfarrer Schwabe predigte. Sprache, Schnitt und Haltung des Kopfes, Hochnehmen der rechten Hand — alles

[1]) Albert Kleins Frau.

war auf Luther oder Paulus hin stilisiert, und die Aufnahme des Oblatentellers, des Weingefäßes, das litanierende Hinsprechen darüber unterschied sich in gar nichts mehr von den Gebräuchen des katholischen Kultus, der durch seine Riten in unmittelbare, in Erlebnisnähe des heiligen Vorgangs versetzen, ihn wieder beleben will.

NB. Das Hieratische, Heiligmachende auch sehr oft bei Paulsen, wenn er ergriffen oder warm spricht. (Schopenhauer, „Dürers Melancholie".) Man kann direkt von einem hieratischen Stil bei ihm sprechen.

29. August 1914.

Das Asyl, die höchsten Werte, zu denen das Leben geführt hat, die, von denen man weiß, daß sie unverrückt stehen wie die „festen Sterne" am Himmel: Arbeit heißen sie, und Lis Liebe. Diese hab ich immer besessen, werd ich immer besitzen, und wenn ich es noch nicht wüßte, müßte mir der letzte Brief vom 14. August dies ganze Strömen der himmlischen Seele in mich offenbaren.

(Am selben Tage, nachmittags.) Das „Zuallerletzt" und das „Niewieder", das sind die beiden Schalen, die der Krieg dem Vordenkenden hinstellt, gefüllt mit eiskaltem, schaudherndem Tranke. Sich da hinein zu versetzen: sind das nicht die allerletzten Stunden, die dir beschieden sind, eine Summe, von der du Minute um Minute einen Betrag abhebst, bis daß sie auf allerletzte Körnchen verschwunden ist? Und — wenn du gefallen bist, nie wieder wirst du zurückkehren, nie wieder dein Liebstes küssen und umarmen, nie wieder zur Arbeit dich hinsetzen, nie wieder den Blick über die Wiese hinterm Hause schweifen lassen — man muß wie an einem Unaussprechlichen, Versiegelten daran vorübergehen, damit der Mut nicht fehle in der Schlacht.

Montag, 31. August, 3 Uhr nachmittags.

Abkochen bei Les Bulles. Am Sonntag, gestern hin und her in Arlon[1]), am erschütterndsten die drei verwundeten Offiziere, einer mit Kreuzschuß, der beständig mit den Tränen kämpfte. Wie er ins Auto stieg und sich auf den Knien weiterhalf, hab ich ihm die Hände geküßt, so übermannte mich die Erregung. Und Fritz Schmolls[2]) schwere Verwundung. Heute gar hieß es, er sei tot! Wie das mitnimmt!

Der übereilte Abmarsch in Attert, Übernachten im Eisenbahnwagen in Arlon, Schlafgier, die nicht gestillt werden kann. Die Landwehrer versagen sehr im Marschieren, Auflösung der Kolonne vor Bulles, passive Marschrevolution.

Dernière heure vielleicht — und morgen durch die Brust geschossen! Wenn Li das liest, wisse sie, daß sie mein letzter, heißer Gedanke war, Dank an sie für die sieben Jahre, gleich Geläute darüber. Wenn sie nur leben bliebe nach meinem Tode, daß sie, die von mir durchdrungen ist, meine Ichfackel weiterträgt!

1. September 1914 (Mouzon[3]), 10 Uhr abends).

Morgen erster Gefechtstag. Das Schreiben darüber an Li und Ewald macht mich ganz ruhig; ich gehe hinweg wie einer, der ein wohlgeordnet Haus seinen Teuren hinterläßt.

Daß ich tapfer fechte und ehrenvoll, daß ich die Fügung ins Unvermeidliche, Bestimmte, diesen Grund aller höheren Religion, nicht bloß bekannt, nicht bloß geübt, sondern zu meinem Wesen gemacht habe, daß ich mit hellem, klaren Auge und heiterem Sinn nach den Abenddämmerungen des Todes schaue, solches wünschend, such ich mein Lager auf, welches vielleicht das letzte wird.

2. September 1914.

Vor uns tobt der Donner der Schlacht, aber hier ist ein so tiefer, glückseliger Friede, daß man das Harte vergißt, was die gegenwärtigen Völker regiert, und an die Zukunft denkt, die sie einigen soll.

Die Idee der Humanität, der Leitstern meines Lebens und aller derer, die um mich sind, steigt aus dem Brandschutt dieser Tage wieder herauf.

---

[1]) Beides belgische Orte, nördlich von Montmédy, bzw. Longwy.

[2]) Oberlehrer am Gießener Realgymnasium, Leutnant der Reserve, verwundet am 22. August 1914 bei Maissin.

[3]) Französischer Ort an der Maas, südöstlich von Sedan.

3. September 1914, Donnerstag (Stonne) 6,30 Uhr morgens.

Vorhin flammte es rings um den Himmel, nun wird es ein herrlicher Tag werden. „Bald wird die Trompete blasen ...", vielleicht heut schon. Werd' ich überstehen? Und wird Li, in diesem oder in jenem Fall, sich meiner nicht zu schämen haben?

Wie es bei dem herrlichen Blick auf die langgezogenen und edel-ruhig gewellten Hügelreihen vor mir (Champagne?) wechselt und sich umtreibt. Wehmut, daß man diese Schönheit, kaum gesehen, vielleicht so bald verlassen soll, Wunsch, nicht ins Ärgste hinein zu müssen und Lust, mitzutoben im Gestüm der Schlacht, tapfer zu sein und künftig ein Erzähler von Heldengeschichten, wie die vor uns.

(7,45 Uhr vormittags.) Und wieder zurückgefunden zur Schau auf die Hügel vor mir, gewölbt, wie man mit der Hand eine Wölbung schlägt.

Im Chronikenstil raff' ich die Eindrücke der letzten Tage auf, was mir geblieben:

Die zerschossenen Häuserreihen von Pins, noch schrecklicher Tremblois[1]), dann vor Stonne Yoncq[2]), erbrochene Totenkammern, die Steilform der Giebel charakteristisch hervortretend, die Schwärze der Wände, wo die Flamme geloht, man sieht die roten leckenden Zungen wieder hervorbrechen.

Mouzon — das romanische Städtchen, massive Häuser; die Straßen sehen infolgedessen aus wie Mauern mit Fensterdurchbrüchen. An der Maas eine Mauer mit über Eck gestelltem Türmchen, wie altdeutsche Stadt. Die gotische Skulptur über dem Portal leider erst beim Abmarsch gesehen.

Rasch un peu de cordialité dans nos relations à tous. Frau Coulaux, meine Hausfrau, fühlt sich von mir beschützt, will für mich beten. Dringende Einladung, wiederzukommen avec madame. Das kleine Theater vor dem Haus des Leutnants, die Frau sticht durch ihre romanische Lebhaftigkeit ganz von den sonst germanisch-ruhigen Bewohnern ab und macht ein Theaterchen draus, wie sie mit dem Gewehrkolben bedroht wurde. Die hübsche Zugeherin des Fabrikdirektors im Hause vor dem Tor. Der tote Franzose am Bach hinter Yoncq, das Gesicht zugedeckt, der erste Schlachttote, den ich sah. Eindruck der Kadaver, der Gräber für uns, die wir wie unfreiwillige Aasvögel Tod und Verwesung vorfinden; es kommt zur Gefahr noch Ekel und macht uns den Zug schwer.

Zweimal Abendmarsch, vor Tremblois und vor Stonne. Der Abend ein großer, Himmel und Erde einfassender Wagen, rot flammend oben, schwarz unten. Die vor uns ziehenden Truppen durch den Hintergrund zur Silhouette verschärft und verkleinert. Herrliches Gefühl bei den meisten, Furcht bei einem der Großmäuler, Friede bei den besseren. Wunsch, wenn fechten und fallen, dann jetzt, wo alle Schärfen gemildert, genommen sind und Gottes Hauch durch die Stille weht.

(10 Uhr vormittags.) Der Krieg, wie alle großen Schauspiele der Natur, gibt Sensationen und prägt, nein, preßt sich ein. Aber wie alle Sensationen ist er nicht Herr, zur Dauer bestimmt. Wie wenig bleibt von den Schrecken, den décombres der Schlacht übrig — das wissen wir, die wir immer zwei Tage hintennach kommen — wie rasch sind die Toten bestattet, die Verwundeten untergebracht, die Kadaver beseitigt, die zertretenen Saaten wieder aufgerichtet und sogar geschnitten, wie kehren nach wenig Tagen die Geflohenen in ihre Häuser zurück, werfen das Zerschlagene hinaus, führen Wände auf, holen ihr Vieh!

Krieg heißt Zerstörung, heißt Tod — Friede heißt Wachsen, Blühen, heißt Lust und Leben, und Leben ist stärker als der Tod.

Und: seit 500 Jahren haust hier der Krieg, hier in Niederländisch-Belgien und Nordfrankreich, dem Kriegsland Karls V., Ludwigs XIV., und nie haben sich die Bewohner abschrecken lassen, aufzubauen, zu pflegen, zu erziehen, Gott zu loben oder zu lästern, Menschen zu sein und Bürger der Erde.

Im Grenzenland wird man des Menschen Kraft und unzerstörbare Lebenslust erst recht gewahr.

---

[1]) Zwischen Les Bulles und Mouzon.
[2]) Südwestl. von Mouzon.

Zur Einführung in die Philosophie

V. Zur Ethik: Das Freiheitsproblem

(Fortsetzung)

Angesichts des Freiheitsproblems haben sich von alters her zwei Hauptrichtungen geschieden: die Indeterministen und die Deterministen.

Jene halten daran fest, daß für die wirklich freie Entscheidung die Naturkausalität nicht gelte. Sie sind also der Ansicht, daß unter denselben vorausliegenden Bedingungen diese oder jene Entscheidung erfolgen könne. Wäre nämlich die Entscheidung durch solche in der Zeit vorangehende Momente eindeutig bestimmt, so wäre, wie Kant einleuchtend argumentiert, der Willensakt von etwas bedingt, das nicht in unserer Gewalt wäre; denn über das Vergangene haben wir ja keine Macht. Also muß in der freien Entscheidung gleichsam ein schöpferischer Akt unseres Ich vorliegen — weswegen wir auch besser von menschlicher Freiheit als von Willensfreiheit reden; denn das Ich, die Persönlichkeit setzt den freien Willensakt. Dieser ist darum auch nicht ursachlos; er hat das Ich als seine Ursache. Aber indem wir diese „schöpferisch" nennen, wollen wir damit sagen, daß sie nicht wie die Naturursache eindeutig durch Vorausgehendes in ihrem Wirken determiniert ist, sondern in der Lage ist, angesichts der sittlichen Forderungen unseres Gewissens sich für diese zu entscheiden trotz aller Gegenmotive.

Bei der tiefen Verwurzelung des Freiheitsglaubens in unserem sittlichen Bewußtsein und bei seiner gewaltigen Bedeutung für sittliches Leben, Erziehung und Recht, ist es verständlich, daß die Deterministen in der Regel nicht als Leugner der Freiheit auftreten (obwohl auch dies vorkommt), sondern daß sie nur den Anspruch erheben, den angeblich naiven populären Freiheitsbegriff wissenschaftlich einwandfrei zu fassen und zu formulieren. Da sie aber in der Regel stillschweigend voraussetzen, daß das naturwissenschaftliche Denken das allein wahrhaft wissenschaftliche sei, so geht ihr Bemühen dahin, die vom sittlichen Bewußtsein geforderte Freiheit als wohl vereinbar mit der Naturkausalität hinzustellen. „Frei", so sagen sie, dürfe, ja müsse dann eine Entscheidung genannt werden, wenn sie dem Charakter der wollenden Person gemäß erfolge, wenn diese also unter den zur Wahl stehenden Möglichkeiten diejenige bejahe, die ihrer jeweiligen Beschaffenheit am meisten entspreche. Diese Entscheidung vollziehe sich freilich nach dem Gesetz der Naturkausalität; bei dem gegebenen Charakter und den äußeren und inneren Bedingungen der Entscheidung hätte nur sie und keine andere erfolgen können. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, stelle sie sich somit als „notwendig" dar und bilde keine Ausnahme von der allherrschenden Naturkausalität. Aber unter anderem Gesichtspunkt könne sie doch sehr wohl auch als „frei" bezeichnet werden; in ihr komme nämlich der Charakter, also der relativ bleibende Kern der Persönlichkeit ungetrübt und ungehemmt, insofern also „frei" zur Auswirkung. Wenn dagegen ein Mensch unter äußerem Zwang oder unter dem übermächtigen Einfluß einer suggestivwirkenden Person oder eines fortreißenden Affekts gehandelt hat, dann kann man sein Wollen „unfrei" nennen. (Fortsetzung folgt.)

Philosophische Fragen

I

a) Findet der Philosoph seinen Gott nicht in den unfaßbaren Problemen der Wissenschaft?

b) Liegt ein Hemmnis nicht lediglich in dem Begriff „Gott"? Zumal das persönliche Moment in dem Begriff „Gott" im Widerspruch steht mit dem Bibelwort: Gott ist Geist, womit auch alle persönlichen Eigenschaften in Widerspruch stehen?

c) Muß die Glaubensfassung nicht in steter Fortentwicklung mit der Wissenschaft stehen?

d) Ist eine Kirche oder Konfession überhaupt berechtigt gegenüber dem religiösen Empfinden auf Grund der christlichen Lehre?

Antwort: Zu a): Wenn man die Redensart „seinen Gott in etwas finden" in dem Sinne versteht: den höchsten Wert in etwas sehen, so kann man in der Tat sagen, daß der Philosoph, sofern er die Wahrheitserkenntnis am höchsten schätzt, „seinen Gott" in der Arbeit an der Lösung der wissenschaftlichen und philosophischen Probleme findet. Eines dieser Probleme besteht aber auch in der Frage, ob es einen „Gott" gibt. Dafür ist eine Vorfrage, was unter „Gott" zu verstehen ist.

Zu b): Sie sind der Ansicht, daß die Auffassung Gottes als einer „Person" mit persönlichen Eigenschaften in Widerspruch stehe mit dem Wort: „Gott ist Geist." Das kann ich nicht finden. Das wäre nur dann der Fall, wenn „Person" lediglich die Bezeichnung wäre für Wesen nach Art der Menschen, d. h. solche, die auch einen Körper haben. Der Mensch freilich ist geistig-körperliche (psycho-physische) Person. Einen Körper aber werden die meisten Gott wohl nicht beilegen wollen. Aber das, was dem Menschen den Personcharakter gibt, ist nicht sein Körper, sondern sein „Geist", nämlich seine Fähigkeit zu freien Akten des Wertschätzens, Denkens und Wollens. Gibt es rein geistige Wesen, die diese Fähigkeiten besitzen, so wären sie als „geistige" Personen zu charakterisieren.

Das Hauptbedenken gegen die philosophische Lehre, daß ein persönlicher Gott die Welt geschaffen habe, scheint mir nicht da zu liegen, wo Sie es suchen, sondern in dem „Theodizee-Problem". (Vgl. Jahrg. 1930, H. 10/11 — 1931, H. 5 u. 8.)

Zu c): Soweit Vertreter von Religionen es unternehmen, Glaubenslehren zu formulieren, werden sie diese auf die Dauer nicht aufrechterhalten können, sofern sie gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft widersprechen. Insofern kann ich Ihre Frage bejahen.

Zu d): Religiöses „Empfinden" (nämlich: Fühlen) scheint mir geradezu hinzudrängen zu Gemeinschafts-, also Kirchenbildung, und zur confessio, d. h. einem Bekenntnis dessen, worin man sich mit den Glaubensgenossen einig weiß. Freilich ist es möglich, daß im Verlauf der Zeit religiöses Empfinden in Widerspruch gerät zu Zuständen in der Kirche, wie sie sich oft auf Grund menschlicher Schwäche herausbilden, und zu gewissen (veralteten) Fassungen des Glaubensbekenntnisses. A. M.

II

Hat sich die Philosophie zu einer bestimmten Beantwortung der Frage: Gibt es einen Gott? durchgerungen?

Antwort: Die Philosophie ist nicht etwas so Einfaches, wie der Fragende vorauszusetzen scheint. Mehrere Gebiete der Philosophie kommen bei der Frage nach Gott in Betracht. Zunächst muß klargelegt werden, was unter „Gott" verstanden wird. Das ist Sache der Begriffs- bzw. Wesensklärung, die man vielfach als Phänomenologie bezeichnet. Hier werden schon verschiedene Antworten gegeben werden, je nachdem Gott als persönlich oder unpersönlich, als zusammenfallend mit der Welt oder als von ihr verschieden, etwa als ihr persönlicher Schöpfer gefaßt wird.

Liegt die letzte Auffassung vor (die ja auch die christliche ist), so erhebt sich die (der Erkenntnistheorie zufallende) Frage, ob ein solcher Schöpfergott — da er ja nicht unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist — von uns überhaupt erkannt werden kann. Positivismus und Idealismus lehnen dies ab, da sie bestreiten, daß unsere Erkenntnis über das in der Erfahrung Gegebene hinausgehen kann. Der (kritische) Realismus bejaht die Frage.

Ihre Beantwortung hat nach ihm dann die Metaphysik zu übernehmen. Auf Grund des Theodizee-Problems wird aber auch von den Metaphysikern die Frage nach einem persönlichen Gott vielfach verneint oder wenigstens als philosophisch nicht beantwortbar bezeichnet. Andere — besonders die katholischen — halten an „Gottesbeweisen" fest.

Also eine bestimmte Antwort „der Philosophie" liegt nicht vor.

III

Von einem Auslandsdeutschen wurden mir die folgenden Begriffsbestimmungen und philosophischen Sätze unterbreitet mit dem Ersuchen, kritisch dazu Stellung zu nehmen. (Letzteres geschieht in den Anmerkungen.)

Zivilisation, Kultur

Zivilisation ist die Form, Kultur der Inhalt menschlicher Betätigung in der Gesellschaft. — Zivilisation ist das Verhalten des Individuums der leblosen Materie gegenüber. Kultur das Verhalten des Individuums anderen Lebewesen gegenüber[1]). Zivilisation ist äußere, konventionsgemäß anerkannte Gestaltung, Kultur innere, gefühlsmäßige konventionsgemäß anerkannte Lebensäußerung.

Zivilisation ist das Produkt des Erkenntnistriebes, Kultur das des Illusionstriebes[2]).

Religion, Kunst, Wissenschaft, Sozialismus

Jede Religion ist zur Sicherung ihres Bestandes gebunden an Glaubensbekenntnisse, die, durch Symbole substituiert[3]), zu Dogmen erstarren.

Jede Reformation ändert den Inhalt des Glaubens, hält aber starr an der Form der Symbole fest.

Im biblischen Zeitalter und in der Zeit des Urchristentums konnte die Gesellschaft beglückt, faszniert und davon derart erfüllt werden, daß sie den Bedürfnissen des Alltages entrückt, sich über materielle Fragen hinwegsetzen konnte.

Auch der Sozialismus ist ein Glaubensbekenntnis. Nur mit dem Unterschied, daß die Postulate dieses Glaubens erfüllt sind von Urteilen und zu erkämpfenden Zielen, die Gegebenheiten sind, welche die Struktur und den Aufbau des Zusammenlebens der Menschen mit ihren materiellen Bedürfnissen regeln. Der Sozialismus kann, wenn er Bestand haben soll, auf Dogmen transzendenten Ursprungs[4]) und auf Schlagworte, die mit religiösen Symbolen von gleicher Valenz sind, nicht verzichten. Er verfolgt dabei aber praktische und materiell eigennützige Ziele. In wirklichkeitsfremden, sensiblen Führern, die nicht selten zu Fanatikern werden, findet diese Bewegung ihre besten Stützen, Wegweiser und Propagatoren, die wesensgleich sind mit den Religionsstiftern, Propheten, Heiligen usw.

In der Kunst ist die Beherrschung der Materie, der Instrumente, der Technik Voraussetzung und muß dem Künstler derart zur Gewohnheit werden, daß er, ohne darauf seine Gedanken richten zu müssen, im Zustand der Illusion, die sich bis zur Verzückung steigern kann, schaffen und schöpfen kann.

Voraussetzung für die Wissenschaft ist das Streben, die Gegebenheiten zu erkennen und die Ergebnisse möglichst freizuhalten von subjektiven Zutaten.

---

[1]) Sprachlich ist eher das Umgekehrte zutreffend; denn Zivilisation vom lateinischen civis, Bürger, drückt mehr die Ordnung der menschlichen Beziehungen aus; dagegen Kultur (von colere, pflegen, bearbeiten; agri cultura, Ackerbau) umfaßt auch die Bearbeitung der Materie. Da man aber bei Zivilisation mehr an das Äußere, bei Kultur mehr an das Innere denkt, so versteht man, wie es auch zu der hier vorgelegten Definition kommen kann. Zufällig lese ich gerade in Frank Thieß „Erziehung zur Freiheit" (Stuttgart, Engelhorn, 1930, S. 37): „Zivilisation ist die Bewältigung alles Lebenswiderstands mit ausschließlich technischen Mitteln." Wenige Seiten später (S. 48) heißt es freilich: „Zivilisation — die Ordnung einer Gemeinschaft nach Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten" — Kultur definiert er (S. 57): „die geistige Einheit aller das Leben beherrschenden Normen und Symbole."

[2]) Dem kann ich ebenfalls nicht zustimmen: in Zivilisation (im obigen Sinne) sehe ich mehr ein Produkt des Gesellungs-, Ordnungs- und Rechtstriebes; während Kultur die Auswirkung des gesamten Geisteslebens ist (eine gewisse Rolle spielen dabei auch Illusionen).

[3]) Verstehe ich nicht. — Symbole dienen der Versinnlichung, Veranschaulichung von Glaubensinhalten.

[4]) Warum dies? — Meist lehnen doch die Sozialisten alles Transzendente (Jenseitige) ab. Auch handelt es sich beim Sozialismus in erster Linie um eine rein diesseitige Neuordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse, nämlich Vergesellschaftung der Produktionsmittel.

Hier ist ein Weg und eine Entwicklung der kreatürlichen Psyche angedeutet vom primitiven Empfinden bis zur reinen, höchsten Denkfunktion. Diese beiden Triebe beherrschen uns, sind polar und gleichzeitig unvereinbar. Während bei Religion und Wissenschaft Illusions- und Erkenntnistrieb rein und singulär sind, sind bei Kunst und Sozialismus beide notwendige Voraussetzung. Während aber in der Kunst die Erkenntnis überwunden werden muß, um zur Transzendenz zu gelangen, darf der Sozialismus seines Bestandes wegen die Illusion nicht überwinden und muß seines Bestandes wegen zur Wirklichkeit gelangen[1]).

Menschliche Großtaten werden in einer Idee geboren. Nicht jede Idee kann verwirklicht werden. Napoleons Idee, mit seiner Macht den ganzen Kontinent zu beherrschen, hat Millionen von Menschenleben und Existenzen gekostet, ohne daß sie verwirklicht werden konnte.

Aussprache

I. Kultur und Masse

Sehr geehrter Herr Professor!

Gestern hatte ich zwei Erlebnisse, deren Kontrast mich erschütterte. Ich traf eine Bekannte wieder, die wegen ihrer ganz hervorragenden Rezitationskunst von Kennern hochgeschätzt wird. Sie ist jetzt in tiefster Not. Niemand will mehr klassische Dichtungen hören.

Für den Abend war mir eine Karte zu dem Chaplin-Film „Lichter der Großstadt" geschenkt worden. Er enttäuschte mich völlig. Vielfach eine sehr derbe, auf harmlose Gemüter zugeschnittene Komik, andererseits eine weinerliche Sentimentalität, die durch die abgebrauchtesten Motive Rührung erzielen will. Das also ist der in unseren Kulturländern gefeierte Chaplin, der mit seiner „Kunst" Millionen und Millionen verdient!

Wenn ich nun daneben halte: das Schicksal jener wirklich hochstehenden Künstlerin, einer feinsinnigen, bedeutenden Persönlichkeit — ist das nicht symbolisch für unsere Kultur?! Untergang des Abendlandes?! Wie denken Sie darüber?

Hochachtungsvoll Ihre J. B.-K.

Sehr geehrte Frau!

Ich teile Ihre Sorge um echte Geisteskultur. Es fehlt nicht an analogen Erscheinungen auf anderen Gebieten! Denken Sie z. B. daran, wie eine auf niederstes Niveau berechnete, skrupellose politische Agitation in neuester Zeit riesenhafte Erfolge erzielt hat!

Nur möchte ich in solchen Erscheinungen nicht ohne weiteres Zeichen des „Unterganges" sehen. Eher erblicke ich hier riesenhafte neue Aufgaben. Und zwar Aufgaben für die Volkserziehung! Je mehr in unserem „demokratischen" Zeitalter die Massen auf allen Kulturgebieten wirkliche Machtfaktoren werden, um so mehr kommt es darauf an, wenigstens den Begabteren unter ihnen wirklich den Zugang zu echt geistigem Leben und seinen Schöpfungen zu erschließen. Vor allem gilt es zu verhüten, daß die zu höherer Entwicklung Fähigen nicht den Suggestionen des Massenerfolges, der Mode, der Sensationen erliegen. Sie müssen Mut gewinnen zu sich, zu ihren eigenen Instinkten für das Feinere und Höhere. Jede Demokratie bedarf, um nicht in Barbarei zu versinken, einer ergänzenden Aristokratie. Im Zeitalter des „Massenmenschen" haltet darum aus, Aristokraten des Geistes. Nicht die Zahl darf für Euch entscheidend sein, sondern der Rang!

Darin weiß ich mich mit Ihnen, verehrte Frau, einig. Ihr A. M.

---

[1]) Auch gegen diese letzten Sätze (soweit ich sie überhaupt verstehe) habe ich Bedenken. Jedoch fehlt der Raum, sie darzulegen.

II. Zum Freiheitsproblem[1])

I

Zum Aufsatz des Herrn M. Fill „Gottesbeweise und Gotteshoffnung" im Juniheft des Jahres 1929 möchte ich einiges zu Seite 155 bemerken, wo es heißt: Ein Theologieprofessor wollte mir die Willensfreiheit beweisen, indem er lächelnd seinen Spazierstock gegen mich erhob und sagte, er könne mich erschlagen, wolle es aber nicht. Ich konnte ihm ruhig antworten, ich wisse gut, daß er mich nicht erschlagen könne usf., — daß er ihn hätte erschlagen können. (Wenn er die Bande der Nächstenliebe und der Freundschaft abstreifte und sodann ausprobierte, ob er das wohl machen könnte, und diesen freien (bösen) Willen könnte er aufbringen!) Nehmen wir an, Herr Fill ginge z. B. mit einem Verbrecher, der einen Spazierstock hätte, genau so wie mit dem Theologieprofessor des Weges; Herr Fill hätte dabei natürlich die Vorstellung, daß ein Verbrecher (moralisch und metaphysisch) ein Mensch ist, der einen erschlagen kann. Herr Fill würde, falls er mit solch einem spazierenginge, nach einer Weile die letzten Momente seines aktuellen Daseins mit Schauer durchmessen.

Der Verbrecher handelt nun dem Willen nach frei, wenn er beispielsweise abschätzt und denkt: Soll ich den erschlagen? Hat er Geld oder nicht? Hat er Schmucksachen oder nicht? Kann ich bei ihm etwas holen oder nicht?

Wenn der Verbrecher ihn erschlägt, so handelt dieser (der Verbrecher) sowohl seinem Willen als auch seiner moralischen und metaphysischen Notwendigkeit nach unfrei, also wie man ihn gewöhnlich kennt. Erschlägt ihn der Verbrecher nicht, so handelt dieser (der Verbrecher) entgegen seiner moralischen und metaphysischen Notwendigkeit „frei" mit freiem Willen.

Kammermusiker Joseph Römelsberger, Bad Kissingen.

Ich verstehe das Vorstehende als einen Einwand gegen die Ausführungen von Herrn Fill. Dieser hatte den Determinimus vertreten, also die Ansicht: Das Wollen (und Handeln) eines Menschen folgt notwendig aus seinem Wesen (und der gegebenen Situation). Den Theologieprofessor glaubt er seinem Wesen nach so genau zu kennen, daß er es für unmöglich erklärt, daß dieser ihn erschlagen wolle. Wenn er den anderen als „Verbrecher", z. B. als einen Menschen, der schon geraubt und getötet hat, kennt, so wird er es für möglich, ja wahrscheinlich halten, daß er ihn erschlägt. Ob das wirklich eintritt, so würde Herr Fill vom deterministischen Standpunkt aus sagen müssen, wird von der gegebenen Lage abhängen, also z. B. davon, ob der „Verbrecher" gerade Geld braucht, ob er eine Durchführung des Raubmordes und eine glückliche Flucht danach für wahrscheinlich hält. Macht der Verbrecher keinen Angriff, so wird er sagen müssen: auch diese Entscheidung erfolgte notwendig, also unfrei — etwa deshalb, weil in dem Verbrecher die Furcht, bei dem Angriff den Kürzeren zu ziehen oder ergriffen zu werden, stärker war als die Begierde, zu rauben.

Die deterministische Auffassung — in der ich selbst übrigens nicht eine erschöpfende Lösung des Freiheitsproblems sehe — kann meines Erachtens gegenüber allen konkreten Handlungen im Prinzip festgehalten werden, nur muß bei der Erklärung des Willensaktes nicht nur das Wesen des betreffenden Menschen, sondern auch die gegebene Situation und die von ihr ausgehenden, gelegentlich widerstreitenden, Einflüsse auf den betreffenden Menschen berücksichtigt werden.

Ferner ist bei der Diskussion stets zu beachten, daß nicht verschiedene Bedeutungen des Freiheitsbegriffes vermischt werden. Dieser ist an sich ja sehr unbestimmt: Er wird erst bestimmter durch Angabe, wovon man frei sei.

---

[1]) Wenn hier und im folgenden Zuschriften veröffentlicht werden, die sich auf Aufsätze im Jahrgange 1929 beziehen, so sei betont, daß die Zuschriften wie meine Antworten darauf auch ohne Kenntnis jener Aufsätze verständlich sind. Übrigens sei bei dieser Gelegenheit neu hinzugetretenen Abonnenten bemerkt, daß auch frühere Jahrgänge der Zeitschrift noch von dem Verlag bezogen werden können. Sie haben im Unterschied zu vielen anderen Zeitschriften den Vorzug, daß sie nicht veralten; denn die philosophischen Probleme sind in gewissem Sinne ewige Probleme.

Der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus betrifft die Frage, ob das menschliche Wollen frei sei von der Naturnotwendigkeit.

Vielfach bezeichnet man aber auch den als „frei" oder „wahrhaft frei", der sich in seinem Wollen und Handeln frei hält von dem Einfluß widersittlicher Motive. Diese Freiheit, die „wahre" oder „sittliche Freiheit", wird ihrerseits sowohl von den Indeterministen wie den Deterministen in ihrem Sinne gedeutet. A. M.

II

Zielvorstellungen und Bejahung derselben ergeben die Handlung. Nach erfolgter Handlung kommt mir der Gedanke des „Auch-anders-gekonnt-haben". — Also entsprang nach dem vorausgegangenen Gedankengang die Handlung meinem freien Willen, nämlich, daß ich in einer bestimmten Richtung gehandelt habe, obwohl ich auch anders gekonnt hätte. Hierzu muß ich entgegnen: Warum habe ich das „Auch-anders-gekonnt-haben" nicht ausgenützt, warum habe ich mich gerade für diese eine Richtung entschlossen, eben weil mich irgend „Etwas" bestimmte (z. B. Wertschätzungen), in einer bestimmten Art und Weise zu handeln, dieses bestimmende „Etwas" ist also die Determination meines Willens. Wie kann ich auf Grund einer bloßen Möglichkeit (nämlich des „Auch-anders-gekonnt-habens") auf eine Existenz (die des freien Willens) schließen[1])?

Das „Auch-anders-gekonnt-haben" ist ein Idealgebilde, das aber daran scheitert, daß das Seelen- und Geistesleben des Menschen zu sehr von Wertschätzungen durchdrungen ist. Ja, ich möchte sagen, daß das Wertschätzen das Grundprinzip alles geistigen und seelischen Geschehens ist. Diese Wertschätzungen sind letzten Endes die determinierenden Faktoren alles Wollens[2]).

Ein Mensch, der sich betrinkt, fällt unter diese Kategorie. Ihm bringt aber Alkohol Lustgefühle, die er zu Hause nicht vorfindet, seine Wertschätzungen gipfeln in diesen Gefühlen und er betrinkt sich. — Auch hier kann man mir entgegnen, er hätte aber auch anders gekonnt. Nein — und ja. Er hätte anders gekonnt, wenn er keine Wertschätzungen gehabt hätte, da er aber Mensch ist und somit von Wertschätzungen durchdrungen ist, kann er nicht anders handeln. Als Mensch ist er in all seinen Handlungen determiniert. Ein Mensch mit innerer Freiheit ist ein Gebilde, das nur in unserer Ideenwelt existiert, das aber nie verwirklicht wird, solange es noch Wertschätzungen gibt. Wir schätzen dieses Ideenbild und streben danach, erreichen werden wir es nie, denn wir sind Menschen und in allen Lebenslagen von Gefühlen und Wertschätzungen abhängig[3]). W. R.

---

[1]) Um einen „Schluß" von Möglichem auf Wirkliches handelt es sich hier nicht, vielmehr ist das Bewußtsein des Anders-könnens (oder Anders-gekonnt-habens) selbst etwas Wirkliches. Dies Bewußtsein ist aber nichts anderes als eben das Freiheitsbewußtsein.

[2]) Zu behaupten, daß „Wertschätzungen" allein auf das Wollen wirken, geht wohl zu weit, selbst wenn man alle Triebe, Neigungen, Begehrungen noch mit dazu rechnet, sofern sie (ihrem Sinne nach) eine Bewertung dessen enthalten, worauf sie gerichtet sind. Daß nun aber die Wertschätzungen und was sonst noch an Ursachen des Wollens in Betracht kommen mag, den Willensakt notwendig herbeiführen, das ist eben die Behauptung des Determinismus. Erkenntnistheoretisch geprüft, ist diese Behauptung eine — Voraussetzung, nicht ein in sich als wahr einleuchtender Satz (keine „Vernunftwahrheit").

[3]) Der Verfasser wiederholt nur in immer neuen Variationen seine „Überzeugung" von der Determiniertheit alles menschlichen Wollens — aber weder hat er sie bewiesen noch den Indeterminismus (der natürlich auch eine gewisse Motivationskraft der Wertschätzungen usw. anerkennt) widerlegt. Was hätte es übrigens für einen Sinn, nach dem „Ideenbild" der inneren Freiheit zu streben, wenn wir ihm uns nicht wenigstens nähern könnten? A. M.

III. Gewissenschaos

Der Verfasser des Artikels „Gewissenschaos" (April 1929) wirft die sehr interessante Frage auf: „Darf ich meinem Gewissen trauen?" Auf diese Frage kann die Antwort immer nur „Ja" lauten.

Wenn der Fragesteller statt dessen mit einem leidenschaftlichen „Nein" antwortet, so liegt das einfach daran, daß er das Gewissen, welches zu ihm spricht, für „sein Gewissen" hält. Wenn ich „meinem Gewissen" unbedingt trauen muß, so darf ich deshalb nicht ohne weiteres „einem Gewissen", welches zu mir spricht, Vertrauen schenken. Das „Nein" des Fragestellers und das „Ja" auf der anderen Seite stehen also nicht im Widerspruch, sondern sind nur auf zwei verschiedene Arten Gewissen bezogen. Um das Gewissensproblem richtig zu erfassen, müssen wir nämlich das „geniale, ureigene Gewissen" von dem „ungenialen, anerzogenen Gewissen" unterscheiden.

Das Genie als Träger des genialen Gewissens traut seiner inneren Stimme unbedingt, und zwar mit Recht. Das geniale Gewissen ist die Stimme aus dem Urquell des Lebens, sie fordert gebieterisch und läßt keine Wahl (Luther, „Ich kann nicht anders", Kleist, „Ich dichte bloß, weil ich es nicht lassen kann"). Dämonisch treibt diese Stimme das Genie seinem Ziel entgegen, ihm Kraft verleihend, alles zu zermalmen, was sich ihm in den Weg stellt. So handelt das Genie ganz aus sich heraus. Seiner göttlichen Sendung bewußt, rücksichtslos gegen sich und die Umwelt, bricht es sich Bahn, handelt seiner Bestimmung gemäß, sich selber entfaltend, sich selber werdend. Das Genie fragt nicht nach gut und böse, denn als Werkzeug des Geistes ist es im Widerspiel der Kräfte, sich und die Welt formend, das Leben selbst. Das wahre Genie kennt bei allen widerstreitenden Strömungen im Grunde keinen Gewissenskonflikt, es ist weder sich noch der Umwelt Rechenschaft schuldig, denn der Geist selber offenbart sich in seinem Werk und seinem Handeln.

Der ungeniale Mensch dagegen, der noch nicht in direkter Verbindung mit dem Wesen der Dinge, dem Schöpferischen steht, wird nie diese herrisch vorwärtspeitschende Stimme des Gewissens vernehmen. Seine „innere" Stimme ist nur Widerhall der genialen Stimmen der Genies, also immer nur ein von außen Hineingeblasenes, eine bloße Reaktion auf Erziehung, bestehende Moral-Auffassung und Sitten. Erfolgt das Blasen nur von einer Seite, so hallt es noch klar wider, und ein Gewissens-Chaos ist unmöglich. Kommt aber die Einwirkung von verschiedenen Seiten, wie sie der kritische Mensch sucht, so wird die Gefahr eines Gewissens-Chaos heraufbeschworen. Dieser Gefahr ist weniger der einseitig Begabte ausgesetzt (bei ihm wird bald durch bloßes Denken das seiner Denkart entsprechende System das Übergewicht erhalten) als gerade der vielseitig begabte, geschmeidige Denker. Dieser wird sich in viele Systeme hineindenken können und ihre Richtlinien als richtig anerkennen müssen. Da aber für das Handeln eine direkte Anweisung vom Urquell des Lebens her fehlt wie beim Genie, so muß diese Gattung Mensch notwendigerweise vorübergehend in ein Gewissens-Chaos kommen. In dieser Lage ist größtes Mißtrauen gegen jede Gewissens-Stimme unbedingt am Platze, gleichzeitig erfordert sie aber gebieterisch eine Klärung. Wo aber der Verstand keine Entscheidung treffen kann, muß das Gefühl den Ausschlag geben. Man lasse nur den Verstand eine Weile ruhen, es werden dann die Richtlinien eines der bestehenden ethischen Systeme plötzlich besonders sympathisch erscheinen, und was eigene Kraft und der Verstand nicht vermochten, an dem Gewissens-Chaos vorbei- resp. herauszuführen, das leistet gnädig die Natur durch das menschliche Gefühl.

Fehlt euch die Kraft, ganz durchzuschauen,
Dann laßt Gefühle euch erbauen

Laßt ab vom schweren Denken-Ringen,
Laßt ganz allein die Seele schwingen.

Julius Menke.

Bemerkung zum Vorstehenden.

Die romantische Verherrlichung des „Genies" kann ich nicht mitmachen. Fragt es wirklich nicht nach „gut und bös", so wäre es etwas Außersittliches! Gleichwohl soll es allein das „ureigene Gewissen" haben!

Und wenn nun einer — wozu doch junge Menschen neigen — überzeugt ist, ein „Genie" zu sein, soll er dann berechtigt sein, nicht nach „gut" und „bös" zu fragen und „alles zu zermalmen, was sich ihm in den Weg stellt"?!

Wenn die „Ungenialen" letztlich auf ihr „Gefühl" verwiesen werden, so kann ich dem zustimmen, wenn unter Gefühl eben das innere Organ für die Werte und ihren Rang verstanden wird. Das dürfte denn auch der Kern des selbständig gewordenen „Gewissens" sein. A. M.

IV. Ist „gut und böse" eine Naturgabe?

Sehr geehrter Herr Professor!

In Ihren kritischen Bemerkungen zu Robert Raupps Ausführungen über „Religiöse und freigeistige Moral" in Heft 3 von Philosophie und Leben (1929) haben Sie die Frage, ob der Mensch „von Natur gut oder böse sei", dahingehend berichtigt, daß „Gut- oder Bösesein" nicht einfach eine Naturgabe ist, sondern als sittlicher Wert vom menschlichen freien Wollen abhängt. Ich möchte hierzu kurz bemerken, daß „gut" oder „böse" zwei Werte sind, die nicht nur durch das Menschwesen in Wirkung und Existenz geraten, sondern eine weitgehende Entwicklung besitzen. Es scheint mir unverständlich, daß die meisten Forscher in bezug dieser Fragen für die einzelnen Werte, wie z. B. Liebe und Haß usw., eine Entwicklung schlechthin anerkennen und deren Ursprung einfach auf das Menschwesen zurückführen. Ist dies gerechtfertigt? Kann das Menschwesen die Quelle verschiedenster geistiger als wie seelischer Werte sein? Von meiner Erkenntnis heraus muß ich diese Frage verneinen, da der Mensch kein selbstherrliches Geschöpf, sondern von ähnlichen Gesetzen abhängig ist, wie z. B. die Pflanze und jedes andere Wesen im Dasein. Auch die sogenannte „Freiheit" des Menschen ist, meiner Ansicht nach, nur dazu da, daß der Menschengeist nach gesetzmäßigem Plane sich entwickelt und durch seine Freiheit zu einem ihm bestimmten Ziele gelangen muß. Dieses Ziel ist die ewige Wahrheit über die Welt des Daseins. Wer die Entwicklung der Dinge von einer ideellen Warte aus betrachtet, wird finden, daß die Entwicklung alles Seienden nur eine Umwertung bestehender Werte darstellt, deren Wirken auf einen Ausgleich aller gegensätzlichen Werte hinweist. Kurz beschrieben, entwickeln sich aus einem allmächtigen Wertwesen in gesetzmäßiger Reihenfolge die verschiedensten, gegensätzlichen Werte, wie z. B. „Licht und Nacht", „Wärme und Kälte", „Geist und Materie" usw., aus denen alsdann die einzelnen Wesen entstehen, die als gegensätzliche Wertwesen einander bekämpfen müssen. Im Menschwesen selbst sind alle gegensätzlichen Werte des Daseins in besonderer (geistiger) Form und Wirkung vereint, um hierselbst ausgeglichen zu werden. „Gut" und „Böse" sind nichts anderes als „Liebe" und „Haß". Liebe schöpft und baut auf, Haß zerstört. Eine gleiche Wirkung besitzen „Wärme" und „Kälte". Wärme bedingt die Bewegung der Molekeln, also deren Leben. Wärme ist daher Liebe und baut auf. Kälte bringt die Molekeln eines jeden Körpers zum Erstarren. Sie tötet, haßt also das Leben. An der Wirkung von Wärme und Kälte, von Liebe und Haß kann man daher ersehen, daß diese Werte im Grunde genommen miteinander identisch sein müssen. Betrachten wir „Gut-" und „Bösesein" jetzt von dieser Seite aus, so können wir sagen: statt Liebe und Güte wirkt geistige Wärme, und statt Bösesein und Haß wirkt geistige Kälte im Menschen. Auf diese einfache Formel gebracht, finden alle sittlichen Werte eine gangbare Erklärung, da sie ja nicht nur im Menschen, sondern ebenfalls in der freien Natur zu finden sind.

Als Leser Ihrer Zeitschrift zeichnet

hochachtungsvoll H. Wygasch, Wesselburen.

Man kann zugeben, daß Wärme und Kälte unser Gefühl ähnlich anmuten, wie Liebe und Haß, und daß insofern eine gewisse Analogie zwischen den beiden Begriffspaaren besteht. Aber damit ist doch nichts hinsichtlich des Freiheitsproblems gesagt. Der Satz, daß „der Mensch durch seine Freiheit zu einem gewissen Ziel gelangen muß", scheint mir in sich widerspruchsvoll zu sein. Das „Müssen" gilt für die Natur, verschieden von ihr ist die Region des freien Wollens und damit der — Sittlichkeit, d. h. des Guten und Bösen. A. M.

Besprechungen

Busse-Wilson, Elisabeth. Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen. München, Beck. 1931. 339 S.

Aus reichstem kulturhistorischen Wissen und mit psychologischer Meisterschaft wird in diesem Werk das „Abbild einer mittelalterlichen Seele" entworfen. Die tiefe Kluft zwischen moderner und mittelalterlicher Fühl- und Denkweise und zwischen zwei ganz verschiedenartigen Typen von Wohltätigkeit tut sich dabei auf. War man bisher geneigt, in der frommen Landgräfin die landesmütterliche Wohltäterin zu sehen, so wird auf Grund eindringender und überzeugender Quellenstudien dies Bild als völlig ungeschichtlich nachgewiesen.

Das Leben der hl. Elisabeth, die als 24jährige am 16. Nov. 1231 starb, enthüllt sich als ein Leben von entsetzlicher Schwere und Tragik, ihr Beichtvater, Konrad von Marburg, als ein fanatischer Kirchenmann mit geradezu sadistischen Zügen.

Aber vielleicht ist das Bild beider doch etwas zu düster ausgefallen. Die — mehr beiläufig S. 267, 269 angeführten — Zeugnisse für Elisabeths religiöse Glücks-erlebnisse, werfen doch ein milderes, versöhnlicheres Licht über ihr Dasein. Und ob Konrad wirklich so mit „bösem Gewissen" handelte, wie S. 383 angenommen wird? Die Tragik wird nicht geringer, wenn man denkt, wie Grauenhaftes vielfach die Menschen mit „gutem Gewissen" tun! — Jedenfalls ein hochbedeutendes Buch! A. M.

Türck, Hermann, Der geniale Mensch. Weimar, Verus-Verlag. 14. Aufl. 1931. 429 S. Kart. 5,— Mark, geb. 6,50 Mark.

— Pandora und Eva. Ebenda, 1931. 108 S. Geh. 4,— Mark.

Daß Türcks berühmtes Werk über den „genialen Menschen" nun in 14. Aufl. erscheint, bietet Gelegenheit, auf den tiefen psychologischen und philosophischen Gehalt des Buches erneut mit Nachdruck hinzuweisen. Im Jahre 1896, als die 1. Aufl. erschien, herrschte in der wissenschaftlichen Psychologie noch ganz die atomisierende Betrachtung. Heute, da diese abgelöst ist durch eine lebenswahrere „Ganzheitspsychologie", wird man das Verdienst Türcks noch höher einschätzen. — Die zweite Schrift bietet durch eine vergleichende Analyse des griechischen und jüdischen Mythus tiefe Einblicke in die Sinnesart und das religiöse Erleben beider Völker. A. M.

Dewey, John, Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten. Aus dem Amerikanischen übersetzt und eingeleitet von Prof. Dr. Paul Sakmann. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Berlin, 1931.

Der berühmte amerikanische Philosoph und Pädagog faßt in diesem Werke das Fazit seines Forschens und Denkens zusammen in einer eigenartigen, wirklichkeitsnahen Psychologie mit dem Zwecke, für die nach Selbstbestimmung strebenden modernen Menschen eine brauchbare Ethik auszugestalten.

Auffallend erscheint zunächst, daß der Verfasser die Untersuchung mit der von der „landläufigen" Psychologie zu wenig beachteten „Rolle der Gewohnheit im menschlichen Verhalten" beginnt, d. h. mit den Einflüssen der sozialen Umwelt, welche das Wesen und Tun des Kulturmenschen von frühester Jugend an zu formen pflegen. Dann erst folgt „die Rolle des Triebs im menschlichen Verhalten", d. i. der individuellen Anlagen, welche die Gewohnheit abzuändern und dadurch die Möglichkeit sozialer Besserung zu schaffen imstande sind. — Der III. Teil handelt von „der Rolle der Intelligenz im menschlichen Verhalten", welches demnach durch die drei Faktoren: Geist, Gewohnheit, Trieb bestimmt wird. Das Denken liefert die Ziele und Grundsätze, welche einen praktischen Idealismus durch eine humane, d. h. der menschlichen Natur gemäße, Ethik und Pädagogik anzubahnen verstatten. Der Schluß (S. 288 bis 343) handelt von der psychologisch möglichen und geforderten „freien" und „sozialen" Sittlichkeit. — Höchst eigenartig und interessant sind die Abschnitte über „Charakter und Lebensführung" (S. 44—59), über die Instinkte, wobei vor einer falschen Vereinfachung und Isolierung derselben gewarnt wird; über die Bedeutung der Überlegung im Unterschied von der hedonistischen Berechnung; über die relative Freiheit als Leistungsmöglichkeit. Der letzte Abschnitt: „Sittlichkeit ist

sozial", läßt die Betonung der Persönlichkeitswerte allzusehr vermissen. — Das höchst lehrreiche Werk ist geeignet, nicht nur der Fachphilosophie wertvolle Tatsachen und Gesichtspunkte zu übermitteln, sondern auch jedem ernsten, sittlichen Streben und Bilden unschätzbare Hilfen und anfeuernde Ziele zu erschließen.

Prof. J. Unold, Starnberg.

Lippmann, Walter. Die sittliche Lebensform des modernen Menschen. Aus dem Amerikanischen übersetzt und eingeleitet von Prof. Dr. Paul Saßmann. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1930.

Ein eigenartiges, fesselndes Buch, hervorgegangen aus der schmerzlich empfundenen Erkenntnis der schweren sittlichen und religiösen Kulturkrise, die Nordamerika durchmacht, und aus dem Drang, neue Kräfte zu richtiger Lebensführung wachzurufen. — Der I. Teil schildert die unaufhaltsame Auflösung des religiösen und moralischen Ahnenerbes und ihre Folgen: Unsicherheit und Haltlosigkeit auf den wichtigsten Lebensgebieten. — Der II. Teil gibt die Grundlagen einer der psychologischen Untersuchung entnommenen Humanitätsethik, welche reife, sich selbst in Zucht haltende Menschen fordert und eine höhere Form auch der Religion darstellt. — Der III. Teil handelt: „Vom Geist des modernen Wesens". Der Verfasser entdeckt mit erfreulicher Zuversicht im Geschäfts-, im Staats- und im geschlechtlichen Leben Ansätze zu höherer, selbständiger, sachlicher Lebensgestaltung. Namentlich das 14. Kapitel: „Die Liebe in der großen Gesellschaft", gibt wertvolle Einblicke in die sexuellen Verirrungen des neuen Hedonismus, aber auch in die zunehmende Selbstbesinnung und Selbstheilung durch „Erziehung des Begehrens in einem auf gemeinsame Pflichterfüllung gegründeten Familienleben". — Das von einem erfahrenen Weltmann (Verfasser ist gegenwärtig Schriftleiter der New York World) verfaßte Buch, das aus tiefstem Mitgefühl mit dem seelischen und sittlichen Elend seiner Zeitgenossen und aus dem eifrigen Suchen nach einem Heilverfahren entstanden ist, stellt eine wunderbare Vereinigung von Philosophie und Leben dar. Es ist auch für uns höchst lehrreich (der U. hat es dreimal durchstudiert und exzerpiert), da ähnliches Irren und Wegsuchen auch bei uns, wie diese Zeitschrift lehrt, immer weitere Kreise ergreift. Verfasser nennt im englischen Original sein Buch, das sich in seiner Heimat einen zahlreichen Leserkreis im Sturm erobert hat, bescheiden: a preface to morals (Einführung in die Moral). Er gesteht damit zu, daß er nur eine, allerdings sehr wesentliche Voraussetzung sittlicher Wiedergeburt herausgehoben hat, einen unschätzbaren Persönlichkeitswert, während die erfahrungsmäßige Begründung und allseitige Durchführung einer modernen Lebensanschauung die Gewinnung unabweisbarer Lebensgesetze aus Biologie und Soziologie erfordert.

Prof. J. Unold, Starnberg.

Litt, Theodor, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig, Quelle & Meyer. 299 S. Geh. 8,— Mark, geb. 10,— Mark.

Unsere geistige Lage gestattet uns, mit den in ihr wirkenden Antrieben der Selbsterforschung Herder in einem neuen Licht zu sehen und Wahrheiten bei ihm zu entdecken, die vor unserer Zeit so nicht gesehen werden konnten. Was Herder uns zu geben hat, zeigt Theodor Litt in einer Gegenüberstellung seiner Philosophie mit dem Gedankengebäude Kants. Dabei wird ein Gegensatz denkerischer Haltungen sichtbar, der durch seine Kontrastwirkungen ungemein fesselt und unschätzbare Möglichkeiten der Klärung und Selbstvergewisserung in sich schließt. B.

von Körber, Lenka. Menschen im Zuchthaus. Frankfurt a. M., Sozietäts-Verlag, 1930.

Von Menschen verschiedenster Art, Männern und Frauen, Gebildeten und Ungebildeten, Älteren und Jüngeren wird hier erzählt, wie sie ins Zuchthaus kommen und wie die Strafe auf sie einwirkt. Nur mit tiefer Erschütterung kann man dieses Buch lesen. Wie so manches Mal geht da ein Lebensweg, der schön und hoffnungsvoll begann, jäh abwärts! Wie so manches Mal müssen wir uns sagen: wärest du nicht auch in dieser und dieser furchtbaren Situation der Versuchung zum Verbrechen erlegen! Das Buch zeigt aber auch, wie bedeutsam und schwer die pädagogische Aufgabe ist,

die Menschen wieder dem Verbrechertum zu entreißen und in die menschliche Gemeinschaft und ihre Ordnung zurückzuführen. Trotz aller Verbesserungen des Strafvollzugs, trotz aller Versuche, die Gefangenen positiv zu beeinflussen (auch durch Anregung zu philosophischer Besinnung über das Menschenleben, seine Aufgaben und Gefahren), bestehen doch noch starke Widerstände gegen eine durchgreifende Besserung. Sie liegen teils in dem schematischen Charakter des Strafvollzugs, der der individuellen Eigenart des Einzelfalls nur schwer gerecht wird, teils in der ablehnenden Haltung mancher Gefangenenbeamten gegen alle „Neuerungen", teils auch vor allem in der unvernünftig-herzlosen Haltung des Publikums den entlassenen Strafgefangenen gegenüber. Gerade nach dieser Richtung kann das Buch unendlich segensreich wirken, es kann uns wirklich an lebensvoll geschilderten Beispielen davon überzeugen, daß „Zuchthäusler" und „gewesene Zuchthäusler" auch — Menschen sind und daß wir die einfache Menschenpflicht haben, ihnen wieder physisch und moralisch aufzuhelfen. A. M.

Kröckel, Fritz. Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. München, Nietzsche-Gesellschaft, 1929. 162 S. Kart. 5,— Mark, geb. 6,50 Mark.

Die Schrift wurde verfaßt gelegentlich einer Preisaufgabe der Nietzsche-Gesellschaft: Der Einfluß des französischen Geistes auf die Philosophie Nietzsches. Vor allem sind die französischen Moralisten darin behandelt. Daß diese Schrift durch die Preisrichter Bertram, Levy-Brühl, Lichtenberger, Thomas Mann, Voßler, Würzbach einstimmig der erste Preis zugesprochen wurde, ist die beste Empfehlung für sie.

Ehrenberg, Ilja, Die Verschwörung der Gleichen. Berlin, Malik-Verlag. 290 S. Kart. 2,80 Mark, geb. 4,80 Mark.

Das außerordentlich lebendig geschriebene Buch schildert das Leben des Idealisten Grachus Babeuf, der die Französische Revolution weiterführen wollte in der Richtung sozialen Ausgleichs, aber unter dem „Direktorium" 1797 hingerichtet wurde. Manche Analogien zur Gegenwart drängen sich auf.

Nötzel, Karl, Gegen den Kultur-Bolschewismus. (Christliche Wehrkraft, Nr. 12.) München, Paul Müller. 92 S. Kart. 1,50 Mark, geb. 2,— Mark.

Der als Kenner Rußlands rühmlich bekannte Autor führt hier auf hohem Niveau einen scharfen geistigen Kampf gegen zerstörende Mächte unserer Zeit, die er als „Kultur-Bolschewismus" zusammenfaßt.

Handwörterbuch der Soziologie. Herausgegeben von Alfred Vierkandt. Stuttgart, Enke. 1931. In vier Lieferungen. 1. Lieferung 160 S. 13,40 Mark.

Bei der beherrschenden Bedeutung, die soziologische Probleme (man denke an Ehereform, Staats- und Wirtschaftsreformen) heute gewonnen haben, kommt diese zusammenfassende Behandlung zur rechten Zeit. Der Name des Herausgebers wie seiner Mitarbeiter Briefs, Eulenburg, Oppenheimer, Sombart, Tönnies, Weber, v. Wiese u. a. lassen eine hervorragende wissenschaftliche Leistung erwarten. Die Artikel der ersten Lieferung bestätigen diese Erwartung vollauf, zeigen zugleich, daß die Darstellung eine klare und allgemeinverständliche ist. A. M.

Druckfehlerberichtigung:

Es muß im Aufsatz Weinmann, Heft 8, heißen:

Seite 230, Zeile 10 von unten: von den Gegnern (statt von Gegnern).

Seite 231, Zeile 19 und 20 von oben: Komma nicht nach „möglich", sondern nach „Geschwindigkeit",

Seite 231 Zeile 25 von oben, 3. Absatz: ... bedingt, schließt in sich ... (statt: bedingt schließlich).

Seite 232, Zeile 7 von unten, vorletzter Absatz: Lichtzeichen (statt: Lichtzeiten).

Herr Dr. R. Weinmann legt Wert auf die Feststellung, daß die Ausführungen Dr. Bungarts in Heft 8 ohne Kenntnis der seinigen geschrieben sind und daß er Einwendungen dagegen zu machen habe. Der Schluß der Diskussion läßt es leider nicht zu, diese zu bringen. A. M.

Zur Erinnerung an Paula Messer-Platz

Es sind mir aus dem Leserkreise so zahlreiche herzliche, teilnehmende Zuschriften zum Ableben meiner lieben Frau zugegangen, daß ich bitte, hier allen gleichzeitig danken zu dürfen. Aus der Zahl derer, denen meine Frau persönlich nähertreten konnte, stammt die folgende

Totenklage.

(Einer für Viele)

Niemals mehr werden wir das P. M.-P. vorfinden am Ende einer frischen, eigenwilligen, geistsprühenden Abhandlung, am Schlusse einer kernigen und sachlichen Buchbesprechung, am Ausgang eines Briefes, wie nur jener Geist, jene Seele, jenes Ganze, das hinter diesem Zeichen stand, ihn ersinnen, liebevoll setzen und herzklar zu schreiben vermochte ..., niemals mehr werden wir dieses P. M.-P. vorfinden, denn Paula Messer-Platz weilt nicht mehr unter uns Lebenden. Was gilt die Nennung des Tages, an dem sie uns verlassen mußte, gegen die Tatsache, daß es geschehen ist.

Was suchen wir alles, unseren Schmerz zu betäuben, wie sind wir geschlagen von dem Unfaßbaren, das uns die Eine genommen, die Unvergeßliche, die Mutter!

Ja, Mutter war sie uns, Wahlmutter, Geistesmutter, Herzensmutter! Wo sind die Tage, da sie uns tröstete, aufrichtete, von unseren heißen Stirnen das Fieber nahm, unseren Herzen die Ruhe gab. Wo sind die Tage, da ihre Stimme uns klang wie ein belebender Quell, da sie uns zu sich zog mit ihrem ruhigen, klaren Wesen, da unsere Herzen ihr gehörten, weil sie selbst das reichste Herz besaß, heiß, rein, klar, tief.

Wo sind die Tage ...

Der letzte Orgelton verklang ...
Sie tragen dich den letzten Gang.
Sie betten dich zum letzten Schlaf.
Die letzten Grüße werden wach,
Und stille Tränen fließen.

O Mutter, Mutter, grüße wieder.
Laß heißes Leben in dich ein,
Daß weiter seine vollen Gluten
Zutiefst in unsere Herzen fluten.
Laß uns nicht ewig, ewig einsam sein!

Dr. H. F.

Lesern und Freunden unserer Zeitschrift sei hierdurch mitgeteilt, daß Prof. Messer sprechen wird:

In Leipzig: 1. Mittwoch, den 16. Sept., 7,30 Uhr abds., im Institut für experim. Pädagogik und Psychologie, Leipzig C 1, Kramerstr. 4 II, über „Grundbegriffe der Psychologie".

2. Donnerstag, den 17. Sept., 7,30 Uhr abds., im Saal des Lehrervereinshauses, Kramerstr. 4 Eg., über das Thema „Wissenschaftlicher Charakter der Pädagogik". (Der Vortrag wird vom Lehrerverein veranstaltet.)

Das Oktoberheft wird Problemen der Rechts- und Staatsphilosophie gewidmet sein

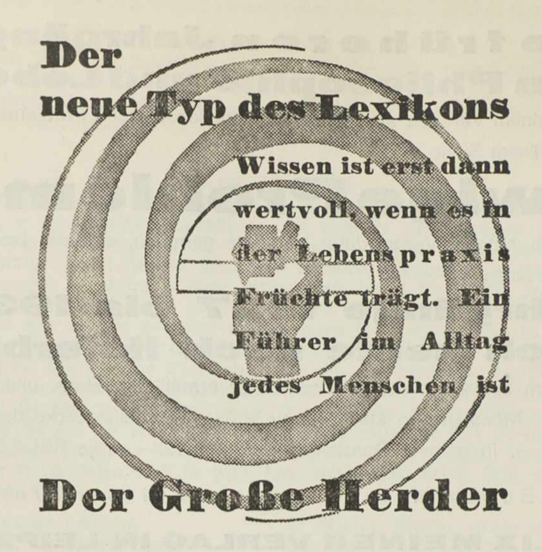
---

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886, Wien 156712), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangt eingesandte Schriften werden nach Ermessen der Schriftleitung besprochen. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 23. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an den Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.


Der
neue Typ des Lexikons
Wissen ist erst dann
wertvoll, wenn es in
der Lebenspraxis
Früchte trägt. Ein
Führer im Alltag
jedes Menschen ist
Der Große Herder